die der Mensch vornimmt, die Wirkungen des Numen in einer Reihe von Augenblicken stärkster Äußerung hervortreten, so haben die Römer alle diese Augenblicke unter Begriffe gebracht, mit Namen belegt und sie vor Beginn der Handlung der Reihe nach angerufen, um sicher zu sein, daß für die ganze Dauer der Handlung das Numen den Menschen geneigt sein werde.

Am anschaulichsten ist diese römische Denkweise für die Bestellung des Ackers überliefert.[1] Beim Fluropfer hat nach Fabius Pictor der flamen außer Tellus und Ceres zwölf Götter anzurufen. Sie entsprechen ebensoviel Handlungen, *actus*, des Landmannes.[2] Der *vervactor* für das erste Durchackern des Brachfeldes, der *reparator* für das zweimalige Durchpflügen, der *imporcitor* für das dritte und endgültige Pflügen, bei welchem die Furchen, lirae, gezogen und die Ackerbeete porcae aufgeworfen werden, der *insitor* für das Einsäen, der *obarator* für das Überpflügen nach der Aussaat, der *occator* für die Überarbeitung des Ackers mit der Egge, der *saritor* für das Jäten, *sarire*, oder Ausreuten des Unkrautes mit der Hacke, der *subruncinator* für das Ausraufen des Unkrautes, der *messor* für die Tätigkeit der Schnitter, der *convector* für die Einfahrt des Getreides, der *conditor* für das Aufspeichern des Getreides, der *promitor* für die Herausgabe des Getreides aus den Speichern. Solche Götter nannten die Pontifices[3] *proprii dii, qui singulis actibus praesunt*, besondere Götter, die den einzelnen Handlungen vorstehen. Das Anrufen einer solchen Götterreihe heißt *indigitare* und die Reihe der Götter, welche eine solche Litanei bilden, *indigitamentum*. Für alle Handlungen des Lebens hatten die Römer solche Litaneien.

[1] Usener *Götternamen*, 76.

[2] Servius *Georg.* 1, 21. Fabius Pictor hos deos enumerat quos invocat flamen sacrum cereale faaeus Telluri et Cereri: Vervactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem.

[3] Servius *ad. Aen.* 2, 241.

Meist sind diese Götter nur innerhalb der Litaneien selbst Gegenstand der Verehrung. Aber es ist möglich, daß ein solcher Augenblicksgott sich loslöst aus der Reihe, daß das Numen, welches die durch ihn bezeichnete Wirkung hervorruft, Gegenstand besonderer Verehrung wird. Das ist geschehen bei dem *Conditor*. Dieser ist nach seiner Bildung ein nomen agentis, das eine Handlung, einen actus, bezeichnet. Indem bei der Bergung des Getreides ein dauernder Zustand eintritt, wird für das geborgene Getreide ein besonderes Numen *consus* angerufen, das wieder in seiner grammatischen Bildung die dauernde Wirkung des numen erkennen läßt.

Alle diese Wirkungen, die eintretenden Veränderungen an den Gegenständen der Außenwelt, werden betrachtet als Lebensvorgänge, nach Analogie des menschlichen Lebens und der Veränderungen, die dieses Leben im Zustande der Menschen hervorruft. Alles Leben beruht, nach menschlicher Art gedacht, auf männlicher Zeugung und weiblicher Empfängnis. Wie sollte man entscheiden, ob die Wirkung des Numen dieser oder jener Art sei? Daher ist es eine häufige Erscheinung in den Reihen der Indigitamenta, daß derselbe Begriff männlich und weiblich nebeneinander angerufen wird.[1] So steht neben Liber eine Libera, neben Faunus eine Fauna, Worte, die die schöpferische Kraft des großen Numen der Erde, Tellus, bezeichnen, für das Leben der Pflanzen und Tiere.[2]

Weit wichtiger für das Leben der Menschen als die Wirkungen, welche die Augenblicksgötter der Indigitamenta bezeichnen, sind jene, die als stetige Äußerungen des Numen erscheinen, wie das Licht, das vom Himmel niederströmt. Da diese Wirkungen dauernd auftreten, so sind sie auch Gegenstand dauernder Verehrung und erscheinen als Ausfluß weit mächtigerer Numina, als jene Augenblickswirkungen der Litaneien. Das Licht, das vom Himmel ausgeht, ist von allen

---

[1] Usener *Götternamen* 33. 77. [2] *Westd. Zeitschr.* 24, 1905, 73 ff.

Wirkungen, die der Mensch von der Außenwelt erfährt, die mächtigste. Deshalb erhält der Himmel, der solche Wirkung entsendet, den höchsten Platz in der Verehrung. Das gleiche gilt von der Erde Tellus, die alle Pflanzen und Tiere und selbst den Menschen hervorbringt.[1]

Die dauernde Wirkung führt auch auf die Vorstellung einer dauernden Ursache, auf eine feste Umgrenzung des Numen, das sich von allen anderen göttlichen Einflüssen, die sich dauernd oder im Augenblick äußern, unterscheidet. Nun entdeckte man an den so umgrenzten Numen immer neue Wirkungen, wie am Himmel die Bildung der Wolken, das Niedergehen des Regens, die Erzeugung der Bewegung in der Luft bis zum Orkan, den feurigen Blitz, der den Wolken entfährt, mit seinem Nachhall, dem Donner. Waren diese Wirkungen ursprünglich als Augenblickswirkungen eines unbestimmten Numen erschienen und jede Wirkung, sobald sie sinnfällig wurde, z. B. der einzelne Blitz, einzeln verehrt worden[2], so gewannen sie allmählich eine feste Beziehung auf eine gemeinsame Ursache, den Himmel, von welchem sie alle ausgingen. Unter den Erscheinungen der Atmosphäre tritt so eine feste Verknüpfung ein, ein wechselseitiges Sichbedingen. Der Zwang der Verbindung führte auch hier zur Bildung eines Gegenstandes, der aber mit einem Willen erfüllt ist, also einer Person. Diese Person sammelt die Wolken, gießt den Regen nieder, entsendet das Licht, schleudert den Blitz. Der persönlich gedachte Gott ist nicht anders entstanden als der persönlich gedachte Baum. Wie der im Baume lebende Wille sich in Wirkungen äußert, so auch der persönlich gedachte Himmel. Durch die feste Umgrenzung des Numen und die dauernden Wirkungen seiner Willensäußerungen ist der persönliche Gott erwachsen, der deus. Der Mensch hatte den Gott nach dem Urbild seines eigenen Geistes geschaffen.

---

[1] Dieterich *Mutter Erde.* [2] Usener *Rhein. Mus.* 60, 1905, 1 ff.

Allerdings jene Sicherheit, welche für das Dasein der körperlichen Gegenstände der Außenwelt der Tastsinn durch die Merkmale der Ausdehnung und des Widerstandes gewährt, konnte man für die geistigen Personen nicht gewinnen. Aber auch die körperlichen Gegenstände halten wir nur deshalb für wirklich, nicht eingebildet, durch die Phantasie uns nur vorgespiegelt wie im Traume, weil sie etwas wirken. Die geistigen Persönlichkeiten wirken gleichfalls, also sind sie wirklich. So schlossen die Römer, und so schließen unsere Materialisten, wenn sie von den Kräften der Natur mit jenen Worten der Verehrung sprechen, welche die Gottesverehrer von Gott gebrauchen. Und doch beruht ihr Glaube an das Dasein jener Kräfte nur auf deren Wirkungen, wie der Glaube der Römer vom Dasein des Juppiter. Indem sie alles Geistige überwunden haben, sind sie in Wahrheit zur primitivsten Form römischen Denkens, zur Verehrung von Numina zurückgekehrt. Denn wenn das Wort Kraft in der Anschauung noch etwas bedeuten soll, so bedeutet es gewollte Wirkung. Die wahren Naturforscher, die alles sind, nur keine Monisten, haben den Begriff Kraft aus der Naturerklärung ausgeschaltet.

Nachdem der deus Gestalt und Persönlichkeit gewonnen, werden die Wirkungen, die einst sein unbestimmtes Numen geäußert hatte, zu seinen Eigenschaften. Auch als Eigenschaften sind diese Wirkungen Gegenstand der Verehrung, aber nur insoweit, als sie an dem deus erscheinen, der der Träger dieser Eigenschaft ist.[1] Eine dieser Eigenschaften bezeichnet das Wesen des Gottes am deutlichsten. Es ist eben jene Wirkung, die einst als die stärkste Äußerung seines Numen galt, wie am Himmel das Licht, an die sich die anderen Wirkungen anschlossen, als das festumgrenzte Numen entstand, aus dem der persönliche deus erwuchs. Im Gebet werden diese Eigenschaften angerufen, und der Name des Gottes, der der Träger

[1] *Festschrift für Otto Hirschfeld*, 1903, 243.

der Eigenschaft ist, tritt im Besitz anzeigenden Genetiv hinzu.

Gellius N. A. 13, 33: *Comprecationes deorum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Nerionem Martis.*

Am klarsten läßt sich die Bedeutung der Eigenschaftsgötter bei der Salacia Neptuni entwickeln. Neptunus ist der Gott der Quellen und fließenden Gewässer.[1] Salacia, die von salax abzuleiten ist, dieses wieder von salire, ist die Springkraft der Quelle, welche Eigenschaft das Wesen des Gottes Neptunus aufs schärfste bezeichnet. Neben Salacia stehen in den Inschriften die Vires Neptuni, seine Kräfte. Einst, als man das unbestimmte Numen der Quellen und fließenden Gewässer verehrte, rief man in einer Litanei seine Wirkungen an, darunter auch Salacia. Sie hat sich behauptet, alle anderen Wirkungen sind in das zusammenfassende Vires verblaßt. Doch sind damit die Einzelwirkungen aus dem Glauben nicht verschwunden. In einem Falle, den moles, Strebungen, des Mars läßt es sich noch zeigen, daß ihre besondere Wesenheit ganz stark empfunden wurde. Sie treten hervor in den Beinamen der Legionen, rapax die stürmisch andringende Kraft des Kriegsgottes, fulminata die mit der Gewalt des Blitzes wirkende Kraft, ferrata das feste Beharren im Widerstande.

Noch in einer anderen Weise wußten die Römer die langen Reihen der Litaneien zu verkürzen, indem sie das erste und letzte Glied nannten. So wurde der Gott des Anfanges Ianus angerufen als Patulcius Clusius, Namen, die die ganze Reihe der Wirkungen, die vom Beginn einer Handlung bis zu ihrem Ende verlaufen, zusammenschließen. Denn nach der Auffassung

[1] *Westd. Korr.-Bl.* 1896, 233.

der Römer bestimmt der Anfang mit Notwendigkeit das Ende. *Quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere.* Als dieses Numen ganz persönlich geworden, wird Ianus am Anfange jedes Gebetes angerufen, damit sein Numen die im Gebete erflehte Wirkung während des ganzen Verlaufes der Handlung gnädig begleite.

Wie wir sahen, wurden die Wirkungen des Numen, durch deren Zusammenschluß der persönlich gedachte Gott, deus, entstand, als seine Eigenschaften verehrt. So treten diese Wirkungen wieder hervor in den Beinamen des deus, Juppiter Lucetius, der Sender des Lichtes. Einst, als man das unbestimmte Numen des Himmels verehrte, rief man das Licht selbst an.

Es ist aber auch möglich, daß eine Eigenschaft, welche eine stärkste Wirkung des Numen bezeichnet, in einem Stadium, wo die Bildung des abgegrenzten Numen schon vollendet war, sich loslöst und dauernd als die Wirkung eines selbständigen Numen verehrt wurde. Das geschah bei den Tempestates.[1] Diese Sturmgottheiten sind für die Latiner die einzigen wirkenden Kräfte des Meeres. Als echte Bauern empfanden sie *παρὰ θῖν' ἁλὸς ἀτρυγέτοιο* nichts als das Grauen vor dem Wüten dieser Unholdinnen. Doch heißt Juppiter noch auf den Inschriften einer späten Zeit *tempestatium divinarum potens.* Die Tempestates sind Wirkungen seiner Potestas.

So stehen bei den Römern alle Formen des Göttlichen nebeneinander. Die Augenblicksgötter der Indigitamenta, die gar nicht auf ein einheitliches Numen zurückgeführt werden. Die festumgrenzten Einzelnumina von dauernder Wirkung, wie Consus und Tempestates. Das ausgebreitete Numen, das mancherlei Wirkungen äußert, aber keine Persönlichkeit gewinnt, wie der Gott des Waldes Silvanus, der in der adjektivischen Bildung seines Namens das Numen noch erkennen

[1] *Westd. Korr.-Bl.* 1898, 112.

läßt, das im Walde waltet.[1] Endlich der persönliche deus, mit seinen Eigenschaften wie Juppiter. Es ist ein unendlicher Reichtum an Bildungen, der das Verhältnis des Menschen zur Natur zu erfassen sucht, allen Wirkungen des Göttlichen gerecht werden will, jedem Grade geistiger Entwickelung gemäß ist.

Der deus wurde immer persönlicher, dem Menschengeiste immer ähnlicher gedacht, bis er endlich auch der Träger sittlicher Eigenschaften wird. Das Himmelslicht, persönlich Juppiter, das überall hindringt, dem nichts verborgen bleibt, wurde der Träger der sittlichen Eigenschaft des Rechtes und der Treue, so daß, wo immer die Menschen zu bindenden Satzungen zusammentreten, dem Rechte seinen Lauf lassen, dies nur geschehen kann unter dem Lichte des Himmels.[2]

Der zur vollen Persönlichkeit erstarkte Gott gewinnt auf Grund seiner sittlichen Eigenschaften eine selbständige Ausbildung, die die Naturwirkungen seines ursprünglichen Wesens ganz zurücktreten läßt. Am klarsten ist dies bei Mars, dessen Naturbedeutung durch die einseitige Betonung seiner Virtus, der männlichen Kraft, verdunkelt ist.[3] Er ist der Träger der nationalen Tugenden, Honos und Virtus[4], das Urbild des Römers und so der Stammvater seines Volkes.

Das Himmelslicht wurde auch die Ursache für die Vorstellung eines Weltganzen.[5] Dieses Licht, das vom Himmel ausgeht, umspielt alle Gegenstände der Außenwelt und dringt von den fernsten Sternen zu uns. Indem wir den Strahlen des Lichtes folgen, verbinden wir die Gegenstände der Außenwelt, es leitet uns von der nächsten Umgebung in immer weitere Fernen bis in die Unendlichkeit des Weltraumes, und von den Sternen kehren wir zurück auf die festgegründete Erde. Der Gedanke eines großen Zusammenhanges der Natur, einer steten Wechselbeziehung aller Dinge unter dem Himmel

[1] *Philologus* 1902, 1 ff. [2] Usener *Götternamen* 177 ff.
[3] *Philologus* 1902, 9 f. [4] *Archiv für Religionsw.* 9, 309.
[5] Kant *Kritik der reinen Vernunft* 1. Aufl., 213.

entstand. Als der Himmel sich zum persönlichen Juppiter gestaltete, wurde dieser deus der Lenker des Weltganzen, das sein Licht durchströmt. Die anderen Götter treten hinter ihm zurück in ein Verhältnis der Abhängigkeit. Ein Reich der Götter entsteht nach Art des menschlichen Staates, wo jeder deus nach dem Maße seiner Wirkungen einen bestimmten Einfluß übt.

Auch jene römischen Götter, die so zu wirklichen dei geworden sind, verleugnen nie ganz ihren Ursprung aus den begrifflichen Göttern der Indigitamenta. Jene völlige Menschwerdung der Olympier Homers, deren Leben die durchsichtige Einkleidung menschlicher Verhältnisse ist, hat sich in der römischen Götterwelt niemals vollzogen. Götterehen, Göttersöhne kennt der römische Glaube nicht. Unnahbar bleiben sie den Menschen. Man ruft sie an im Gebete als pater und mater zum Zeichen der Unterwerfung unter ihren Willen, wie der Sohn dem Gebote des Pater familias sich fügt. Der sittlich strenge Gehorsam, der das Familienleben der Römer beherrscht, die Pietas, ist der Sinn der römischen *religio*.

Nur bei Tellus hat die geheimnisvoll-lebenschaffende Kraft dem Namen mater die physische Bedeutung dauernd erhalten. Neben ihr verehrten die Römer einst, gleich den alten Indern, nur das Morgenrot *mater Matuta*, als weibliche Gottheit. Wer je auf einem ragenden Gipfel der Hochalpen oder in der unbegrenzten Einsamkeit der Wüste das Erwachen des Tages erwartet hat, wie das erste leise Erröten des Osthimmels zu immer tieferem und tieferem Purpur sich steigert, bis endlich die strahlende Sonne aufleuchtet, der wird das Naturempfinden bewundern müssen, dem das Morgenrot das Licht gebar.

Doch war es den Römern unmöglich, aus ihrer Götterwelt einen Monotheismus zu erzeugen. Denn das festumgrenzte, begriffssichere Wirken der römischen Götter konnte niemals zu einer Einheit zusammenfließen. Das hätte die Wirkung in ihrer sinnfälligen Klarheit aufgehoben, jede Verehrung der Gottheit unmöglich gemacht.

Als am Ende des dritten Jahrhunderts das Christentum seinen Siegeslauf begann, war der Glaube der Römer im Volke völlig lebendig. Unter so vielen Zeugnissen will ich nur eines hervorheben, einen Altar, der in Wien gefunden wurde, aus der Zeit des Kaisers Probus. Man liest darauf folgende Götter: Neptuno, Salaciae, Nymphis, Danuvio, Acauno. Die Nymphae sind die persönlich gewordenen Vires Neptuni. Acaunus ist der Wienfluß.[1] Nun muß man bedenken, daß Salacia außer auf dieser Inschrift nur in jener Gebetsformel genannt wird. In dem halben Jahrtausend, das beide Zeugnisse trennt, hatte der Glaube unerschüttert weiter gelebt.

Die eisenharten Schädel der römischen Bauern wollten von dem Glauben ihrer Väter nicht lassen, wenn auch Isis, Tanit, Cybele in den Städten, Mithras in den Lagern längst Herrscher geworden waren. Daher die patres ecclesiae die Dämonen der pagani, der Bauern, als Blendwerk des Teufels zu bekämpfen nie müde wurden. Ohne allen Erfolg. Die Kirche mußte sich bequemen, die alten Heidengötter auf die Namen christlicher Heiligen zu taufen. So hatte sie Ruhe. Ein glänzendes Beispiel dieser Entwickelung besitzen wir in Heidelberg.[2] Auf dem Heiligenberg verehrten die Germanen den Lichtgott Wuotan. Die Römer setzten an seine Stelle den Mercurius Cimbrianus, der in seinem Beinamen den Germanen verrät. Die Kirche konnte ihn nicht meistern, bis Michael, der Dämonenkämpfer[3], an seine Stelle trat. Seine Kirche liegt in Trümmern, sein Kloster deckt der Wald; denn unsere bildungsfrohe Musenstadt hat es nicht der Mühe wert gefunden, das Dunkel zu lösen, das über ihrer eigenen Vergangenheit ruht.

Nach dieser allgemeinen Darlegung über das Wesen der römischen Götter ist es möglich, den Begriff der dei certi und incerti festzustellen. Varros Ansicht wird klar ausgesprochen

[1] *Festschrift für Otto Hirschfeld,* 1903, 246.

[2] Zangemeister C. I. L. XIII, 2 S. 224.

[3] Gothein *Die Kulturentwickelung Süd-Italiens,* 111 ff.

in der schon erörterten[1] Stelle Servius ad Aen. 2, 141 *pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse. hos Varro certos deos appellat.* Wenn eine bestimmte Wirkung von einem sicher zu erfassenden Numen ausgeht, so ist der deus, der den actus, die menschliche Handlung, beeinflußt, certus. Es kann gar kein Zweifel darüber sein, welches Numen die Ursache der Wirkung war. So ist der Vervactor[2] ein certus deus. Denn nur von ihm geht die Wirkung aus, die sich bei der Handlung des ersten Pflügens äußert. Daher sagt auch Arnobius ganz richtig adv. gen. 2, 65: *dei certi certas apud vos habent tutelas, licentias, potestates, neque eorum ab aliquo id, quod eius non sit potestatis ac licentiae, postulatis.* Man ruft im Gebet immer jenes Numen an, von dem man die für den actus, den man vornimmt, entscheidende Wirkung erwartet. Juppiter fleht man um Regen an[3], nicht Mars. Der persönlich gewordene deus ist vor allem ein deus certus. Varro hat den dei certi dei incerti entgegengesetzt und diese Götter in einem besonderen Buche seiner Antiquitates behandelt. Aus diesem Buche hat Augustinus c. d. 7, 17 die Worte aufbewahrt: *cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo.* Gewiß nicht. Denn nach dem Früheren sind dei incerti solche, wo die Wirkung nicht auf einen bestimmten Gott zurückgeführt werden kann, dann natürlich auch jene Götter, deren potestas nicht klar ist. Daß Varro dei certi jene Götter genannt, von denen er als Varro etwas wußte, jene incerti, von denen er in seiner beschränkten Weise eben nichts wußte[4], das zu glauben, wie man uns jetzt zumutet, übersteigt allen Glauben.

Denn deus certus ist ein fester Begriff des römischen Pontifikalrechtes. Das sagt ausdrücklich Livius 27, 25: *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus, quod, cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honoris et*

[1] Vgl. oben S. 5. [2] Vgl. oben S. 5. [3] Vgl. oben S. 7.
[4] Wissowa *Gesammelte Abhandlungen,* 306 ff.

Virtutis vovisset, dedicatio eius a pontificibus impediebatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo[1] *recte dedicari, quia, si de caelo tacta aut prodigii aliquod in eo factum esset, difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret, sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis una hostia fieri.* Dei certi sind auch hier solche, von denen es feststeht, daß eine bestimmte Wirkung nur von ihnen ausgehen kann. Aber warum sind Honos et Virtus keine dei certi? Man muß bedenken, was virtus ist. Es ist die männliche gedachte Wirkung ganz im allgemeinen, von welchem Gotte sie auch ausgehen mag. Wir sahen oben, daß Neptunus vires besitzt, ebenso Quirinus virites. Mars hat Virtus, Nerio genannt. Juppiter äußert Virtus als Feretrius und Stator.[2] Demnach sind Honos et Virtus Eigenschaftsgötter, die nur durch den Träger, an dem sie erscheinen, bestimmte Beziehung gewinnen. Marcellus selbst hatte durch die Art seines Gelübdes den Zweifel begründet. Er gelobte vor der Schlacht sub conditione des Sieges Honos und Virtus einen Tempel. Die conditio existens, der Sieg, hatte die Unsicherheit geschaffen. Denn in jener Schlacht tötete er den Gallierkönig Viridomarus mit eigener Hand und gewann die spolia opima. Eine Tat, die die Wirkung des Juppiter Feretrius war, dem die spolia opima als Siegesdank gebührten. Also war es seine Virtus, die die Wirkung, den Sieg, erzeugt hatte. Marcellus hatte an Mars gedacht, den gewöhnlichen Träger der Virtus Romana, und auf jeden Fall den Gott, dessen Virtus er meinte, nicht genannt. Daher der berechtigte Zweifel der rechtskundigen pontifices. Wenn ich dagegen Virtus als eine Sondergottheit verehre, wie Usener sagt, als einen proprius deus, wie der alte Varro sagt, so ist sie ihr eigenes Numen, und die Wirkung hat volle Bestimmtheit der Beziehung. Denn dann führe ich den Eigen-

[1] Die Lesart des Spirensis *amplius quam uni deo* ist einzig richtig, das *duobus* der anderen Handschrift falsche Verbesserung.

[2] *Festschrift für Otto Hirschfeld,* 245.

schaftsgott auf das zurück, was er ursprünglich war, einen Sondergott.

Gleichartige Wirkungen von verschiedenen Numina geäußert, können zu einer Göttergestalt mit eigenem Numen verschmelzen. Auf diese Weise ist Iuno geworden. Die Römer nannten iuvenis den Mann in der Vollkraft der Jahre. In ihm äußert sich die Iuno genannte Wirkung, das Mark und die Fülle, die sich immer erneuend erschafft. Als eine Wirkung des Juppiter ist es Iuventas, deren Kultstätte auf dem Kapitol älter war als der Tempel des Juppiter. Am Himmel erscheint sie als Iuno Lucina, das sich immer erneuende Mondlicht. Die schöpferische Kraft im Weibe, die immer neues Leben gebiert, ist Iuno, wie im Manne, die zeugende Genius. Im ganzen Volke wirkt Iuno Populona, und die alten Verbände des Geschlechterstaates, die curiae, verehren Iuno Curitis. Mars, der Gott des Sommerlebens der Natur, beginnt an den Kalendae Martiae, dem Festtage der Matronae, diese Wirkung zu äußern, die im Monate Iunius, an dessen Kalendae sein einziger Tempel geweiht ist, ihr höchstes Maß erreicht, um im Oktober abzusterben. Neben Quirinus steht Iuno Quiritis. Der den ganzen Verlauf der sich erneuenden Wirkung beherrschende Ianus heißt Ianus Iunonius. Auf mancherlei Weise äußert Tellus mater diese Wirkung, weshalb die Erdgöttinnen der Gallier, die Matronae, römisch Iunones heißen. Alle diese Wirkungen, in einer Göttergestalt zusammengefaßt, bilden Iuno regina, die Genossin des weltherrschenden Juppiter optimus maximus.

Das Werden und Weben der römischen Welt von Numina kann man im Bilde des Entstehens dieser körperlichen Welt anschauen. Wie die Körper in gasförmigem Zustand unsichtbar und unfaßbar schweben, so walten die religiösen Vorstellungen im Zustande der Augenblicksgötter in zahllosen Einzelgebilden. Die Gase verdichten sich zu flüssigen Körpern, erhalten Konsistenz mit der Neigung, in den ursprünglichen Zustand zurück-

zukehren, so verwachsen zahlreiche Augenblickswirkungen zu umgrenzten Numina, mit der Fähigkeit, sich wieder loszulösen. Der feste Zustand des Körperlichen ist ein Bild der festen Einheit der persönlichen dei, die wie das feste Körperliche in ihren Eigenschaften beharren. In den festen Körpern bildet der Menschengeist immer edlere Formen, wie er den geschlossenen Stoff des persönlichen deus mit immer erhabenerem Leben erfüllt.

Solche Auffassung widerstreitet den herrschenden Lehren. Sie findet aber eine sichere Stütze in Useners tiefgedachtem, tiefgelehrtem Buche über die Götternamen.

BIBLIOTEKA ELBLĄSKA

Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden.

I

Das schon seit einigen Jahren neuerwachte und unsere unmittelbare Gegenwart vielfach in überraschender Kräftigkeit bewegende Interesse für das „Leben-Jesu-Problem" richtet sich naturgemäß in erster Linie auf die Quellenfrage. Gibt es denn hierüber überhaupt einen sicheren Anhaltspunkt? Negativ allerdings, sofern das vierte Evangelium als Geschichtsquelle mit den drei ersten nicht konkurrieren kann. In erster Linie handelt es sich jedenfalls immer um das zwischen den drei sog. Synoptikern bestehende schriftstellerische Verhältnis, und auch da hat sich die ganze Streitverhandlung längst zugespitzt in der mit den Namen Matthäus und Marcus gekennzeichneten Alternative.[1] Aber auch diese ist im Grunde mindestens, soweit literarische Kritik in Frage kommt, reif zur Entscheidung. Niemand, der die gleichzeitig (1899) erschienenen Bücher von P. Wernle „Die synoptische Frage" und J. Hawkins „Horae synopticae" wirklich gelesen hat[2], zweifelt noch daran, daß die gemeinsame

[1] Vgl. den sachkundigen Bericht des Direktors des Priesterseminars in Perugia Umberto Fracassini *La critica dei vangeli nel secolo XIX: Studi religiosi* 1901, S. 30—52, 309—331.

[2] Das ist leider gerade bei berufenen wie unberufenen Teilnehmern an der Debatte erweislich selten genug der Fall. Mit Recht beklagt sich Harnack *Lucas der Arzt* 1906, S. 19 über die bei uns wahrnehmbare Unbekanntschaft mit Hawkins. Unter Hinweis auf Wernles Buch verzichten jetzt Johannes Weiß *Die Schriften des Neuen Testaments* I[2], 1907, S. 36 und H. H. Wendt *Die Lehre Jesu*[2] 1901, S. 7 f. auf eine erneute Durchführung der „je länger, desto sicherer zur Geltung gebrachten sog. Zweiquellentheorie", wonach nämlich die synoptische

Wurzel der synoptischen Texte, das eigentliche Stammkapital unserer Evangelien, im Marcus vorliegt, wie das übrigens schon vorher Herder und Lachmann, Wilke und Weisse, Ranke und Güder, Bruno Bauer und Volkmar, H. Ewald und Meyer, Hitzig und Reuß, A. Ritschl und K. Weizsäcker, A. und J. Réville von verschiedensten Ausgangspunkten aus dargetan hatten. Vollends in den letzten 40—50 Jahren ist die rein schriftstellerische Frage entschieden worden, soweit überhaupt ein literarisches Problem zu lösen ist, durch sorgfältigste Sprachvergleichung (der Marcustext ist bei den späteren in zwei charakteristischen Richtungen konsequent gräzisiert), durch Analyse des Aufbaues und der Komposition (die Gruppierung der einzelnen Stücke ist bei den späteren, die immer wieder zum Faden des Marcus zurückkehren, durch Um- und Neuordnung der bei diesem vorfindlichen Reihenfolge nach Maßgabe der eigentümlichen Gesichtspunkte des Matthäus und Lucas bedingt), durch Beachtung des gemeinsamen Sprachgutes (wo Matthäus und Lucas mit Marcus zusammengehen, sind die Worte und Sätze, darin sie übereinstimmen, immer diejenigen des Marcus, wo sie von diesem abweichen, entfernen sie sich auch voneinander), durch richtig angewandte historische Methode (ein Fortschritt in der zur Katastrophe führenden Entfaltung der messianischen Fahne nur noch im kurzen Evangelium zu konstatieren, in den längeren herrscht Gleichmäßigkeit, am durchgängigsten bei Johannes; ganz fehlt sowohl die legendarische Vorgeschichte des Matthäus und Lucas, als die metaphysische Einleitung des 4. Evangelisten). Man darf nur die anerkanntesten und verdientesten Forscher und Mitarbeiter, welche dieses Gebiet jetzt aufzuweisen hat, befragen: auf diesen Punkt stimmen fast alle, Deutsche wie Ausländer, Europäer

Evangelienliteratur sich auf den beiden Grundmauern des Marcus, bzw. Urmarcus, und der Spruchsammlung, bzw. Urmatthäus, erbaut. Weiter verweist Wendt mit Fug und Recht auch auf A. Jülicher *Einleitung in das Neue Testament*, [5 und 6], 1906, S. 274 f., 297 f.

wie Amerikaner, zusammen, und für die überwiegende Mehrzahl ist die „Marcushypothese“ überhaupt keine Hypothese mehr.[1] Auf der Gegenseite begegnen neben gelehrten Vertretern der Tradition, wie A. Klostermann[2] und Th. Zahn[3], von unabhängigen Forschern[4] jetzt nur noch A. Hilgenfeld[5] und A. Merx[6] — jener als in die Gegenwart hereinragender Zeuge

[1] Statt einer langen Liste sei hier bemerkt, daß mit Ausnahme der oben aufgeführten Gegner alle in den folgenden Anmerkungen weiterhin zu berücksichtigenden Autoren, darunter fast sämtliche Stimmführer der heutigen wissenschaftlichen Theologie, wofern sie überhaupt eine bestimmte Stellung zu dem Problem einnehmen, durchaus zu der Priorität des Marcus halten, wenn sie auch, wie sich zeigen wird, den Quellenwert desselben für Gewinnung eines wissenschaftlich gerechtfertigten Lebensbildes Jesu sehr verschieden abschätzen.

[2] *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerte für die evangelische Geschichte* 1867.

[3] *Einleitung in das Neue Testament*[2] II, 1900. *Das Evangelium des Matthäus*[2] 1905. Hinter dem Gelehrten steht eine große Herde von Traditionalisten bzw. Ignoranten.

[4] Über Badham und die beiden Schweizer Hadorn und Bolliger und ihre dilettantenhaften Veröffentlichungen von 1896, 1898 und 1902 vgl. den *Theologischen Jahresbericht* der betreffenden Jahre. Ähnliches gilt von dem Dorpater Magister J. Frey *Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu* 1907.

[5] *Das Marcusevangelium* 1850. Seither unzählige Kundgebungen, zumal in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* zuletzt gegen H. Holtzmann 1902, S. 144—146, M. Schultze und Wrede 1903, S. 4—19, Wellhausen 1904, S. 180—228, 289—332, 462—524 und R. A. Hoffmann 1905, S. 309—311.

[6] *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte.* Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. Erster Teil: Übersetzung 1897. Zweiter Teil, erste Hälfte: Das Evangelium Matthäus 1902; zweite Hälfte: Die Evangelien des Markus und Lucas 1905. Es wäre übrigens im höchsten Grade unbillig, wenn man die umfassende wissenschaftliche Leistung des berühmten Orientalisten nach den Abfällen beurteilen wollte, die sich gelegentlich für die literarische und historische Kritik unserer Evangelien ergeben, also auf einem Gebiete liegen, das dem Verfasser, wie er selbst weiß (II, 2, S. 173), erheblich ferner liegt, als die Textkritik, der seine Beiträge in erster Linie gelten. Außerdem ist auch hier zu beachten, daß er sich keineswegs als so unbedingt auf die Ursprünglichkeit der Vor-

einer durch die Namen Baur († 1860) und D. F. Strauß († 1874) denkwürdigen Vergangenheit, dieser im engen Anschlusse an seinen früheren Kollegen Holsten († 1897), der seinerseits, ähnlich wie auch Th. Keim († 1878) von „Alt-Tübingen" beeinflußt gewesen war. Auf der Hilgenfeldschen Linie bewegt sich auch die wesentlich radikalere Kritik des Amerikaners Nathaniel Schmidt.[1] „Von solchen Forschern, die wirklich in diesem Gebiete leben und zu Hause sind, blieben nur ganz wenige übrig, die für die Zwecke der evangelischen Geschichte dem Marcus noch immer nicht die ihm errungene hegemonische Bedeutung zuerkennen."[2]

Gleichwohl haben die ersten Jahre des gegenwärtigen Jahrhunderts eine Reihe von Angriffen auf die in Rede stehende Hypothese von geradezu überraschender und verblüffender Wir-

lage des syrischen Textes eingeschworen zeigt, wie man oft gemeint hat. Ausdrücklich lehnt er II, 1, S. XIV, 287 ein solches Verhalten ab und fordert, übt auch selbst nicht selten gegen seine sonstigen Voraussetzungen (z. B. II, 1, S. 80, 88 f., 284, II, 2, S. 22, 184 f., 188, 232) unparteiische Prüfung des gesamten Materiales von Fall zu Fall. Da er aber mehrfach den Vertretern der Ursprünglichkeit des Marcus „blendende, aber haltlose Theorien", II, 2, S. 12, „von der Masse kolportierte Meinungen", S. 14, zuerkennt und einem „großen System über die synoptischen Probleme" S. 56, gegenüber die Unentbehrlichkeit einer Auseinandersetzung mit der in den vorgelegten Kommentaren herausgearbeiteten „Wortkritik" betont, die S. 77, II, 1, S. 230 gelegentlich auch „Sachkritik" werden kann, wird er es seinerseits nicht unbillig finden, wenn die Betroffenen sich zur Verantwortung melden und die Tragweite seiner Wortkritik untersuchen, sofern dieselbe den Untergang eines ganzen „Systems" bewirken soll. Übrigens erkennt er im kanonischen Marcustext wenigstens „die Bearbeitung einer Urform", S. 13, 56, so daß II, 1, S. VIII „sein Aufzug wohl relativ ursprünglich" sein mag; aber auch so bleibt er II, 2, S. 13 „ein junges Werk". Übrigens hat auch der ihm an Alter überlegene Matthäus II, 1, S. VIII „ortsfremde und verfärbte Zusätze erhalten", wie die Kindheitsgeschichte; er weist II, 2, S. 173 f. auch in Kap. 24—26 mancherlei „sehr junge Stücke" und zuvor schon II, 1, S. 329 Einschaltungen wie 23, 28 auf. Ihren Abschluß findet die synoptische Literatur II, 2, S. 175 f. 392 erst in Lucas.

[1] *The Prophet of Nazareth* 1905, S. 223, 228.

[2] P. W. Schmidt *Die Geschichte Jesu* II, 1904, S. 23 f.

kung gebracht, weil sie nicht etwa von Matthäusfreunden, sondern durchweg von solchen ausgingen, die mit den auf dem Wege der Literarkritik gewonnenen Resultaten von vornherein einverstanden waren. Nicht an der relativen Priorität des Marcustextes, sondern am geschichtlichen Wert der darin zur schriftlichen Fassung gelangten Überlieferung zweifeln sie. Diese nämlich sei in Wahrheit gar keine Überlieferung, sondern verdanke ihren ganzen Inhalt einer dogmatischen Reflexion der Urchristenheit auf das Leben ihres vielleicht erst infolge des Auferstehungsglaubens nachträglich zum Messias erhobenen und aller Wirklichkeit zum Trotz als solcher geschilderten Meisters. Der Vorstoß, welcher in dieser Richtung von Wredes berühmtem Buch über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) ausgegangen ist, hat in vielen Kreisen eine mehr oder weniger ernstlich empfundene Erschütterung der guten Zuversicht zum zweiten kanonischen Evangelium herbeigeführt. Zwar an der Priorität desselben im Vergleich mit Matthäus und Lucas zweifelt auch er keineswegs[1], wohl aber daran, daß Marcus noch eine wirkliche Anschauung vom Leben Jesu besessen habe.[2] Der Ausfall des examen rigorosum, welchem der Evangelist hier von einer schärfster Fragestellungen kundigen und keine auf andersartige Voraussetzungen gestimmte Antworten duldenden Kritik unterzogen wurde, hat selbst in den Reihen der Marcusfreunde da und dort eine Art von Panik hervorgerufen, welche sich bald in einer auffallend leiser und gedämpfter abgetönten Darstellung der kritischen Sachlage, bald in vorsichtig angebrachter Verwahrung gegen jeden Verdacht eines allzu sorglosen Vertrauens oder gar eines unbedingten Anschlusses an irgendwelchen auf solcher Grundlage schon versuchten Aufbau des Lebens Jesu verriet. Ganz erheblich haben zu einem derartigen Erfolg aber auch Wellhausens Kommentare über „das Evangelium Marci“ 1903, „das Evan-

[1] S. 148 f. [2] S. 12 f., 21, 122 f., 129 f.

gelium Matthäi" 1904, „das Evangelium Lucä" 1904 nebst der „Einleitung in die drei ersten Evangelien" 1905 beigetragen, sofern hier der als ältester Evangelist anerkannte Marcus besonders in seinen mittleren Kapiteln (8,27—10,45) in einer Weise dogmatisch belastet erscheint, daß sein Wert als Geschichtsquelle zwar nicht wie bei Wrede, dessen Versuch abgelehnt wird, förmlich zerrieben, aber doch immerhin gegen früher erheblich herabgemindert erscheint.[1]

Nach einer anderen Richtung findet Wredes radikale Kritik bei allem prinzipiellen Widerspruch willkommene Verwertung bei Bernhard Weiß, der seit 1872 in einer ganzen Reihe von Werken den Text des Marcus in eingehendster Weise auf Schritt und Tritt untersucht hat[2] und getrost behaupten kann,

---

[1] Den Eindruck Wellhausens bezeugt beispielsweise Harnack, wenn es ihm jetzt etwas schwerer als früher (*Chronologie der altchristl. Literatur* I, 1897, S. 652 f.) fällt, unser zweites Evangelium einem Manne zuzuschreiben, der ein Schüler und Freund des Petrus, ein Mitglied der Urgemeinde, ein Sohn der Maria, in deren Hause die ersten Gläubigen zusammenkamen, gewesen ist; habe dieser gleichwohl das Werk verfaßt, so „liegen bereits ein paar Traditionsschichten hinter ihm, die sich also in drei, höchstens vier Jahrzehnten gebildet haben müssen". Vgl. *Lucas der Arzt* 1906, S. 86, 113: „Bei Marcus haben wir den Niederschlag mehrerer Traditionsschichten, sämtlich aus Jerusalem." Merklich ist der Einfluß Wellhausens auch bei Jülicher *Einleitung* S. 280 f., 320 f., *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung* 1906, S. 14—36, 46: „Wellhausen hat uns belehrt, daß in Marcus neben uralten Überlieferungen junge Nachtriebe stehen." Vgl. auch Wernle *Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, S. 57 f., 82 f.

[2] *Das Marcusevangelium und die synoptischen Parallelen* 1872. *Die Evangelien des Marcus und Lucas*[9] 1901. *Einleitung in das Neue Testament*[8] 1897, § 46. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*[7] 1903. *Das Leben Jesu*[4] 1902. *Das Neue Testament, Handausgabe I: Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung*[2] 1905. *Das Evangelium und die Evangelien* 1904. *Das Neue Testament, deutsch mit fortlaufender Erläuterung*[2] I: *Evangelien und Apostelgeschichte* 1906. *Die Geschichtlichkeit des Marcusevangeliums* 1905. Im letztgenannten Werk hat der Verfasser seine Anschauung von Entstehung, Zweck und geschichtlichem Wert des Marcus so bündig zusammengefaßt, daß ihm allein die folgenden Bezugnahmen gelten werden.

den Beweis für dessen Priorität so vollständig erbracht zu haben, daß daran nicht mehr zu rütteln ist.[1] Anderseits kann er sich jetzt auf Wrede dafür berufen, daß dieses älteste Evangelium in so hohem Maße nach rein schriftstellerischen Motiven aufgebaut, die Anordnung und Folge seiner einzelnen Erzählungen so wenig irgendwie historisch orientiert, von klarer Anschauung über Hergang und Entwickelung im Leben Jesu so ganz verlassen sein soll, daß die „neuere Kritik", soweit sie sich nämlich der Anerkennung der Authentie und Geschichtlichkeit des Johanneischen Evangeliums entziehen will und doch anderswo noch irgend etwas von Pragmatismus im Leben Jesu wahrnehmen zu können glaubt, gänzlich in der Irre gehe.[2] In mancher Beziehung denkt auch Johannes Weiß ähnlich, der aber doch von Wrede, dessen Standpunkt er keineswegs teilt, noch stärker beeinflußt ist.[3]

Zur Verstärkung der Unsicherheit bei den einen, der Opposition bei den anderen hat es gedient, als unmittelbar nach Wredes Buch der Bremer Kalthoff, der einst selbst ein Leben Jesu, allerdings ohne ernstliche Stellung zu der synoptischen Frage zu nehmen, verfaßt hatte[4], in mehreren Werken von sensationeller Wirkung das gesamte Urchristentum in einen auf römischem Kulturboden vollzogenen sozialen Prozeß, eine ökonomisch-politische Massenbewegung auflöste und die Berechtigung zu dieser den geschichtlichen Christus ganz beseitigenden Hypothese eben daraus ableitete, daß mit dem Fall des Quellenwertes sogar schon des ältesten Evangeliums jeder Versuch, am „Leben Jesu" irgendwelche Rettung vorzunehmen, aussichtslos geworden sei.[5] Damit ging er nun nach dem Urteil Stecks

[1] S. 19. [2] Rückzug auf Johannes S. 4, 17, 39, 43—52.

[3] *Das älteste Evangelium* 1903. *Die Schriften des Neuen Testaments* I², 1907, S. 35 f. [4] *Das Leben Jesu* 1880.

[5] *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie,* 1902. *Die Entstehung des Christentums* 1904. *Was wissen wir von Jesus?* 1904. Ihm schließt sich an B. Kellermann *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums* 1906.

allerdings zu weit[1], aber von dem Wredeschen Buche trug doch auch der Berner Theologe den Eindruck davon, „daß hier in der Tat wohl der rechte Einblick in das Wesen dieser Art von Literatur erschlossen ist."[2]

Mit größter Entschiedenheit nahm seinen Standpunkt bei Wrede Albert Schweitzer, der, nachdem er sich in seiner ersten Schrift einfach auf den Boden der Marcushypothese gestellt und die Versicherung gegeben hatte, „daß hinter mancher hingeworfenen Behauptung viel mehr synoptisches Detailstudium steckt, als der erste Blick vermuten ließe"[3], in seiner zweiten Veröffentlichung den „Untergang des Marcusevangeliums als Geschichtsquelle" verkündigte[4] und der „modernen" oder „liberalen Theologie" wegen des Gebrauchs, welchen sie davon zur Gewinnung historisch gesichert scheinender Erkenntnisse vom Leben Jesu schon seit zwei Menschenaltern gemacht hatte, den Krieg erklärte. Nach ihm sind Bruno Bauer und Wrede die in ihrer Art einzig konsequenten kritisch-historischen Vertreter der Hypothese, wenn sie zu dem Resultat kommen, daß der Marcusbericht in sich unsinnig ist.[5] Dagegen hat jene Theologie, die den Irrtum der Vergangenheit in die Gegenwart hineinretten will, „kein Recht mehr, irgendeine Behauptung aufzustellen, ehe sie zu den neuen kritischen Grundfragen Stellung genommen hat". Die „Grundfragen", gestellt von Wredes „konsequentem Skeptizismus" und Schweitzers „konsequenter Eschatologie", „zernieren sie und zwingen sie die Schlacht anzunehmen". Denn wenn auch nur ein Drittel der von beiden

---

[1] *Das Christusproblem: Protestantische Monatshefte* 1903, S. 85—95.

[2] S. 87.

[3] *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (2. Heft der Schrift: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums.*) 1901, S. VII. Vgl. z. B. S. 51.

[4] *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1906, S. 306.

[5] S. 357.

Kritikern gemachten Beobachtungen sich als richtig erweist, „so ist die modern-historische Geschichtsauffassung total ruiniert".[1]

II

Da es nicht so leicht ist, sich in dem gegenwärtigen Kampfgewühl zurechtzufinden, dürfte es als ein nicht unzeitgemäßes Unternehmen erscheinen, wenn hier in übersichtlicher Weise Orientierung geboten und gezeigt werden soll, sowohl was bei heutiger Sachlage die Marcushypothese nicht mehr oder überhaupt gar nicht zu leisten vermag, als auch was sich den Angriffen der literarischen wie der historischen Kritik gegenüber widerstandsfähig erwiesen hat und eventuell auch noch fernerhin den unabkömmlichen Ausgangspunkt für eine methodisch zu Werk gehende Erforschung des christlichen Urdatums bilden dürfte. Es sind fünf Punkte, auf die wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

In erster Linie ist die auf Seite aller Marcusfreunde wohl bekannte und anerkannte Tatsache zu betonen, daß die gesamte evangelische Schriftstellerei ihr Motiv nicht in einem historischen, sondern in einem religiösen, mit der Zeit sogar kirchlich und kultisch werdenden Interesse hat. „Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften"[2], und speziell Marcus konnte treffend als „die erste große an Heiden und Heidenchristen gerichtete Apologie in der Form des Evangeliums" erkannt und dargestellt werden.[3] Bezüglich der von theologischen Gesichtspunkten bedingten Auffassung

---

[1] S. 328. Was es damit auf sich habe, zeigt Jülicher *Neue Linien*, S. 1—11.

[2] Jülicher in P. Hinnebergs Sammelwerk *Die christliche Religion* 1906, S. 43. Derselbe in der *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* XII, 1903, S. 294 nennt den Marcus einen „religiösen Agitator".

[3] Wernle in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* I, 1900, S. 43. *Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, S. 39 f.

und Umbildung des geschichtlichen Stoffes besteht zwischen ihm und den späteren Evangelien nur ein Gradunterschied.[1] Von einem Zweck ist auch diese Darstellung beherrscht, und sie spricht das gleich in der ersten Zeile aus, falls dort der „Gottessohn" textkritisch feststeht.[2] Jedenfalls bestätigen im weiteren Fortgang diesen Titel Stimmen aus dem Himmel 1, 11. 9, 7, wie aus der Hölle 3, 11. 5, 7, zuletzt auch aus dem Heidentum 15, 39, und Jesus selbst bekennt sich dazu 13, 32 Jüngern, wie 12, 6. 14, 61. 62 Gegnern gegenüber. Überwiegende Wahrscheinlichkeit geschichtlicher Treue kommt allerdings nur der letzteren Reihe von Stellen zu, während die Anreden, welche dort Gott, hier die Dämonen an Jesus richten, hinreichenden Anlaß zu Reflexionen auf damit in Zusammenhang zu bringende Tendenzen des Evangelisten geben.[3] Hier hat darum die Kritik Wredes geschickt eingesetzt (s. unten S. 31). Aber auch unter viel weniger skeptischen Voraussetzungen kann man an dem hier gebotenen Stoff immerhin „die Spuren des rastlos an ihm arbeitenden, sich mit ihm auseinandersetzenden religiösen Denkens der Ur-

[1] Pfleiderer *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*[2], I, 1903, S. 665f. Jülicher *Neue Linien,* S. 70.

[2] B. Weiß S. 53: „Er will also nicht interessante Geschichten erzählen, sondern den Glauben an Jesum als den Messias stärken." Vgl. Joh. Weiß *Das älteste Evangelium,* S. 99f. Harnack *Lucas,* S. 115: „Weder die Lehre noch die Heilandstätigkeit interessierten ihn besonders; um göttliche Machttaten und Machtworte handelte es sich ihm, und die jüngere Tradition bot zweifellos schlagendere als die ältere." Jülicher S. 51: „Die Taten, in denen sich seine messianische Macht offenbart, die Zeugnisse von der Erde und vom Himmel her, die seine Gottessohnschaft beglaubigten, die Worte, in denen er sich selber als den Heiland, als im Besitz aller Geheimnisse der Zukunft, aller Weisheit enthüllte, und auch die wuchtigen Schläge, mit denen er im Geisterkampf den Trotz der Pharisäer und Genossen niederzwang, das gehörte hinein in sein Evangelium."

[3] Bousset *Was wissen wir von Jesus?* 1904, S. 47: „Er will zeigen, wie in dem Gottessohn die Strahlen göttlicher Herrlichkeit in diese Welt hineinleuchteten." Sofern das an Joh. 1, 14 erinnert, kann Merx II, 1, S. 13 Marcus „auf dem Wege zu Johannes" betreffen.

gemeinde entdecken".[1] Nicht zu vergessen ist übrigens, wo es sich um den Einfluß der Zweckbestimmung auf die Darstellung handelt, daß Marcus im Unterschied von Matthäus höchstwahrscheinlich durchweg einen heidenchristlichen[2], speziell einen griechisch-römischen Leserkreis im Auge hat.[3] Unter diesen Gesichtspunkt fällt so gut wie alles, was Merx, der ihn kräftig hervorhebt[4], an diesem Evangelium wirklich mit Fug und Recht auszusetzen hat.

Im Anschlusse an die zugegebene, wenn auch schwer im einzelnen zu begrenzende Tragweite, die dem Zweckgedanken zukommt, ist nun aber zweitens überhaupt zu protestieren gegen die bei unberufenen Dreinrednern zuweilen begegnende Unterstellung, als seien die Vertreter der zur Debatte stehenden Hypothese harmlos genug, um sich im Besitz gleichsam eines photographisch genauen Niederschlags urapostolischer Erinnerungen zu wissen.[5] Die Tragweite des bekannten Zeugnisses des Papias bei Eusebius (Kirchengeschichte III, 39, 15), das den Evangelisten zum Dolmetscher des Petrus und nachgehends auch zum Aufzeichner zerstreuter Mitteilungen dieses Apostels über Taten und Reden Jesu macht, wird sehr verschieden bemessen, zuweilen sogar auf Null zurückgeführt, wo man nämlich jenes Zeugnis als so wertlos behandelt wie fast alle anderweitige Wissenschaft des zweiten Jahrhunderts von apostolischer Schriftstellerei.[6] Handelt es sich doch keineswegs um unmittelbare

[1] O. Frommel *Die Poesie im Evangelium Jesu* 1906, S. 33.

[2] So auch H. Zimmermann *Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Marcusevangelium* 1905, S. 10, 146 f., 171.

[3] So auch Harnack *Lucas*, S. 115.

[4] Nach II, 1, S. 384, II, 2, S. 69. 72. 173 ist Marcus vielfach antijüdisch übermalt, steht dem Judentum fern.

[5] Verfasser darf verweisen auf sein *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*[3] 1892, S. 384 und *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, 1,[3] 1901, S. 10 f.

[6] So noch neuerdings E. Schwartz *Über den Tod der Söhne Zebedäi* 1904, S. 20, Wellhausen *Einleitung*, S. 52 f., Harnack *Lucas*,

und einfache, sondern im Grunde um fünffache Erinnerung, nämlich erstlich des Petrus an Jesus, zweitens des Marcus an Petrus, drittens des Presbyters an Marcus, viertens der Mittelsmänner an den Presbyter, fünftens des Papias an die Mittelsmänner. Selbstverständlich kann in solchem Falle nur von relativer Zuverlässigkeit gesprochen werden, und selbst bei maximaler Einschätzung der anzunehmenden Bedingtheit der schriftstellerischen Leistung durch eine ihr zugrunde liegende Kunde vom geschichtlichen Sachverhalt wird allenthalben noch ein Medium übrigbleiben, durch welches diese hindurchgegangen sein muß, ehe sie zu der uns vorliegenden Fassung gelangen konnte. Zumeist wird dieses Medium im Gemeindeglauben zu suchen sein.[1] Ähnlich wie eine mancherlei Umwandlungen mit sich führende Fortbewegung nach Marcus zu Matthäus und Lucas hin nachweisbar stattgehabt hat, so wird auch vor Marcus ein bis zu ihm hinlangendes Wachstum des ursprünglichen Berichts im Munde der ersten Überlieferer bzw. ihrer unmittelbarsten Nachfolger anzunehmen sein.[2] Schriftliche Niederschläge derselben werden freilich schwer nachzuweisen sein.[3] Denn von derartigen

S. 114. A. Meyer *Theol. Jahresbericht* 1905, S. 235 spricht von *Petrus-Marcus-Legende.* Ermäßigte Skepsis bei Jülicher *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XII, 1903, S. 290 f., 294, *Einleitung* S. 274 f., 319. Wernle *Quellen,* S. 55: „Die Tradition gehört zu denen, die sich nicht widerlegen, indes auch nicht beweisen lassen."

[1] Jülicher *Neue Linien,* S. 70 findet die Kritik Wredes, Wellhausens und Harnacks einig in dem Satze, daß alle Überlieferung, Marcus und die Redensammlung mit eingeschlossen, „alte Geschichte und neuen Glauben in unlösbarer Vereinigung zeigt".

[2] Wrede S. 89: „Daß der Prozeß erst nach Marcus begonnen habe, ist eine Ansicht, die keine Widerlegung verdient." Vgl. auch S. VI, 208, 274. Joh. Weiß I², S. 38 f. weist nach, „daß der eigentliche Verlauf der Entstehung und Entwickelung unserer Kunde von Jesus zeitlich vor unseren Evangelien liegt". „Der ganze Marcusstoff ist 40 Jahre lang ungeschrieben gewesen, bis er von Marcus in die feste Form eines Evangeliums gegossen wurde."

[3] Harnack S. 115: „Daß bereits Marcus schriftliche Quellen gehabt hat, läßt sich nicht sicher nachweisen." Doch s. unten S. 30.

Erzeugnissen des Urchristentums ist, abgesehen von Paulinischen Briefen, in jenen dunkeln, vor dem Werk des Marcus liegenden Regionen nichts wahrzunehmen, als vielleicht dasjenige des Matthäus, nämlich nicht das nach ihm genannte, Ältestes und Spätestes in sich vereinigende und von Tendenzen künstlerischer wie theologischer Art am wenigsten freizusprechende, Evangelium, sondern ein diesem ersten sowie dem dritten kanonischen Evangelisten, soweit beide über den zweiten an Redestoff hinausragen, zu Gebote gestandenes Werk jenes Urapostels, falls nämlich überhaupt gerade ihm die auf alle Fälle anzunehmende Redenquelle zugeschrieben werden dürfte. Mag dieselbe auch für uns nur ihren allgemeinen Umrissen nach rekonstruierbar sein, sie erst bietet für unser Wissen um das, was Jesus war und wollte, das wertvollste Material, und schon darum kann bei den Vertretern dieser „Zweiquellentheorie" von einer einseitigen Überschätzung des Marcus nicht gesprochen werden. Möglicherweise arbeitet derselbe sogar schon unter Voraussetzung und auf Grund jenes anderen Quellenwerkes.[1] Mögen ihm gar überdies noch weitere, nachher vergessene, schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen haben, oder mag er gegenteils als „Urevangelist" im strengen Sinne des Wortes zu gelten haben: ein mehr oder weniger dichter Schleier sagenhafter Verhüllung des Wirklichkeitsbestandes hatte den zu überliefernden geschichtlichen Stoff bereits umwoben, als derselbe seine doch höchstwahrscheinlich erstmalige Aufzeichnung in unserem Evangelium fand.[2] Schon die einzige Erinnerung

[1] So B. und Joh. Weiß, Titius, H. v. Soden, E. P. Gould *A commentary on the gospel according to St. Mark* 1896, S. XIf., während Wernle S. 59 bei der bloßen Möglichkeit stehen bleibt. Widerspruch bei Otto Schmiedel *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*[2] 1906, S. 62.

[2] Einer der entschiedensten Vertreter nicht bloß der Priorität, sondern auch der wesentlichen Glaubwürdigkeit des Marcus, H. H. Wendt S. 9, beurteilt so die Stücke 5, 1—20. 6, 34—44. 56. 8, 1—9. 11, 12—14. 20—23.

an die Verklärungsszene genügt zur Exemplifizierung dieses Satzes.[1] Nicht minder ein Hinweis auf die 1, 34. 3, 11. 12. 5, 7. 7, 36 ersichtliche schablonenhafte Verallgemeinerung des Verkehrs Jesu mit den Dämonen.[2] Vollends unabweisbar wirkt der Eindruck der Tatsache, daß 6, 30—8, 26 eine ganze Folge von Begebenheiten, die sich um die beiden Speisungsgeschichten lagern[3], in der Weise alttestamentlicher Doppelberichte zwiefachen Reflex schon in dieser ersten schriftlichen Fassung gefunden hat.[4] In irgendwelchem, von Fall zu Fall zu bestimmenden Grade stellt somit schon die älteste uns zu Gebote stehende Quelle für das Leben Jesu eine Schöpfung der Urgemeinde dar: so viel steht als erstes Ergebnis aller Quellenstudien fest.

Drittens hat die hier verteidigte Position selbstverständlich mit der von der modernen Textkritik ans Licht gestellten Tatsache zu rechnen, daß der Text unserer Evangelien vor und auch bei der Kanonisation noch eindringendere und tiefer greifende Bearbeitung und Weiterbildung erfahren hat, als jemals nachher. Mehr als an sämtlichen übrigen Schriften des

[1] Nach W. Brückner *Protestantische Monatshefte* 1899, S. 156 f. gibt Marcus in den Erzählungen von Taufe, Versuchung, Verklärung, Feigenbaumwunder, Tempelvorhang und Grabengel sogar eine bewußt symbolische Darstellung. Eine symbolische oder typische Richtung nimmt da und dort wahr Joh. Weiß *Das älteste Evangelium*, S. 100 f.

[2] Wrede S. 23 f., 33 f. Vgl. übrigens Rauch *Das Messiasgeheimnis der Dämonischen: Protestantische Monatshefte* 1903, S. 31—36, Joh. Weiß S. 141—146. Dagegen wieder Wrede *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1904, S. 169—177. Gegen beide B. W. Bacon ebenda 1905, S. 153—158. Wie H. Monnier *La mission historique de Jésus* 1906, S. 51 f. zeigt, handelt es sich dabei um die Generalisierung von Einzelberichten wie Marcus 1, 24. 5, 7 = Matthäus 8, 29.

[3] C. Clemen *Die Entstehung des Neuen Testaments* 1906, S. 54: „Hier und an manchen anderen Stellen müssen dem Evangelium also sekundäre Überlieferungen zugrunde liegen."

[4] So alle Vertreter einer methodisch zu Werke gehenden Kritik, zuletzt B. Weiß S. 9. 33 f. und Joh. Weiß S. 205 f., diesmal sogar der sonst gern Eigenwege aufsuchende Albert Schweitzer 1901, S. 52 f., 1906, S. 381.

Neuen Testaments ist an den Evangelien korrigiert und emendiert, gestrichen und eingeschoben worden. Allenthalben begegnen Spuren wechselseitiger Angleichung und Konformation. So gut wie Anhänger der Matthäushypothese im einzelnen Falle Eintragungen aus Marcus in Matthäus annehmen müssen[1], so unabweisbar drängen sich auch Fälle auf, die zu einem umgekehrten Verfahren nötigen.[2] Beispielsweise begegnet der spezifisch matthäische Ausdruck ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς einmal auch bei Marcus, nämlich 11, 25 in einem auch sonst matthäisch gearteten Verse (vgl. Matthäus 5, 24. 6, 14), welchem die recepta überdies noch den jedenfalls aus Matthäus 6, 15. 18, 35 gebildeten Vers 11, 26 nachfolgen läßt. Gleich isoliert wie in diesen beiden nur äußerlich ad vocem προσεύχεσθαι in Zusammenhang mit 11, 22—24 gebrachten Versen ὁ πατήρ, so steht übrigens 13, 32 (= Matthäus 24, 36?) auch ὁ υἱός fast schon im Sinn der späteren Kirchensprache. Freilich weist gerade die eschatologische Rede, d. h. die von allen Synoptikern aufgenommene und nach verschiedenen Richtungen bearbeitete kleine Apokalypse, in deren Zusammenhang das merkwürdige Wort fällt, schon in der Fassung des Marcus kaum zu mißkennende Spuren von Redaktion auf; so einerseits 13, 24 der Wegfall des εὐθέως Matthäus 24, 29[3], anderseits 13, 10 der die ökumenische Bestimmung des Evangeliums feststellende Zusatz.[4] Ähnlich wird es sich auch 1, 2 mit dem aus Matthäus 11, 10 = Lucas 7, 27 gewaltsam eingeschobenen, den angekündigten Jesajaspruch verleugnenden Zitat aus Maleachi[5] oder 4, 24 mit

[1] Beispielsweise erörtert Merx II, 1, S. 260, II, 2, S. 104f. einen solchen Fall an Marcus 9, 29 = Matthäus 17, 21.

[2] Harnack *Chronologie*, S. 700. Jülicher *Einleitung*, S. 284f.

[3] Vgl. mein *Lehrbuch der Einleitung*[3], S. 374. So viele, namentlich auch B. Weiß S. 21. 23 und Merx II, 2, S. 144f.

[4] B. Weiß S. 23 sieht in 13, 10 den Beweis „dafür, daß Marcus sich nicht scheut, überlieferte Herrenworte nach den Erfahrungen seiner Zeit und für die Bedürfnisse derselben zu erläutern und zu deuten".

[5] Vgl. z. B. B. Weiß S. 37.

der aus Matthäus 7, 2 = Lucas 6, 38 ungeschickt in den Zusammenhang eingesprengten Gnome verhalten. Zur Diskussion offen stehen also auch Fragen, wie ob 9, 1 das Reich Gottes etwa an die Stelle des ursprünglicheren Menschensohnes Matthäus 16, 28 getreten sei oder ob, wie Marcus 16, 9—20 zweifellos späterer Zusatz, so der ebenso zweifellose Einschub Joh. 7, 53—8, 11 ursprünglich seinen Platz zwischen Marcus 12, 17 und 18 gehabt habe.[1] Ganz ohne Rest geht die Rechnung mit dem gegenwärtigen Textbestand unserer Evangelien bei keiner der vorhandenen Quellentheorien auf. Aber Beobachtungen von durchschlagender Entscheidungskraft können durch Unstimmigkeiten in vereinzelten, unkontrollierbaren Fällen nie außer Kraft gesetzt werden. Dieser Kanon gilt für die Methodik der literarischen Kritik so gewiß, wie sogar für die Gesetze der Himmelsmechanik und der mathematischen Physik.

Die Tatsache, daß die Durchführung der Hypothese noch einen, wiewohl vergleichungsweise minimalen, Rest bestehen läßt, welcher in die Gesamtrechnung nicht aufgeht, hat die seit 70 Jahren fortwährend verhandelte und auch heute noch keineswegs zur Ruhe gelangte Frage nach einem Urmarcus hervorgerufen. Dieselbe ist eigentlich gestellt, sobald einmal zwischen unserem heutigen und einem vorauszusetzenden ursprünglichen Text unterschieden wird. In demselben Maße als die Zusätze und Interpolationen auf der einen, die Ausscheidungen und Kürzungen auf der anderen Seite sich häufen, wächst sich jener hypothetische Urtext zu einem hypothetischen Urevangelium = Urmarcus aus, der bald länger, bald kürzer ausgesehen haben soll, als unser kanonisches Evangelium, unter allen Umständen aber eine bei der Frage nach dem geschichtlichen Charakter des letzteren wohl zu berücksichtigende Vorstufe bilden würde. Nichts trägt zur Komplizierung des Problems, mit dem wir es hier zu tun haben, mehr bei als diese zwischen

[1] Vgl. mein *Lehrbuch der Einleitung*[3] S. 357 und *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, 1,[3] S. 93. 346f. 407. Dazu Merx II, 1, S. 87f.

den Vertretern der Priorität des Marcus selbst geführte Kontroverse über den Urmarcus, welchen noch immer die einen für ein Phantom[1], die anderen für eine in mehr oder weniger deutlichen Umrissen der Forschung sich aufdrängende Gestalt und greifbare Größe halten.[2]

Die um Quellen für das Leben Jesu besorgte Forschung interessiert sich für die Urmarcusfrage besonders insofern, als dieselbe wie gerufen kommt, wo es gilt, die auf Petrus als

[1] So namentlich B. Weiß S. 19, H. Wendt S. 21, Barth *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*[2] 1903, S. 13, Albert Schweitzer 1906, S. 357.

[2] Vgl. *Lehrbuch der Einleitung*[3] S. 355. Zu den dort Genannten kommen neuestens z. B. noch G. L. Cary *The synoptic gospels* 1900, S. XXIVf., XXXIIf., H. v. Soden *Urchristliche Literaturgeschichte* 1905, S. 82, O. Pfleiderer I, S. 399f., O. Schmiedel S. 58f., welcher S. 64 in dem entdeckten Urmarcus „das sicherste Bollwerk gegen die die Geschichtlichkeit des Marcus und die Tatsache der Messianität Jesu auflösenden Tendenzen Wredes" findet. Über und gegen die Urmarcushypothesen bei Joh. Weiß und Wellhausen vgl. Jülicher S. 280f. 287. Eingehend bis ins einzelnste durchgeführte Konstruktionen geben neuestens A. Wright *A synopsis of the gospels in Greek*[2] 1903, R. A. Hoffmann *Das Marcusevangelium und seine Quellen* 1904 und E. Wendling *Urmarcus* 1905. Der Erstgenannte unterscheidet eine älteste Schrift mit den Parallelen bei Matthäus und Lucas und eine jüngere mit den nur bei Matthäus begegnenden Parallelen; der Redaktor verarbeitete beide. Der Zweitgenannte kennt ähnlich wie Blaß, Resch, Nestle, Gregory, Wellhausen, Pfleiderer und Zimmermann ein aramäisches Urevangelium, welches aber dem Evangelisten schon in zwei Formen vorgelegen haben soll, deren kürzere und ältere (U^1), für Judenchristen bestimmt, bei Matthäus, deren weitere, heidenfreundlicher gefärbte (U^2) mehr bei Marcus und Lucas zutage treten soll. Zwei Vorstufen unterscheidet auch der dritte, nämlich Sprüche Jesu im knappen Erzählungsrahmen (M^1) und ausführlichere, teilweise poetisch gehobene Wundererzählungen (M^2); der Redaktor oder Evangelist verband beide Quellenschriften, indem er sie mit Ergänzungen in dogmatisierender Richtung versah. Nach allen dreien wären nicht bloß zwei, wie z. B. bei Cary und v. Soden, sondern drei Schichten zu unterscheiden und demgemäß von Proto-, Deutero- und Tritomarcus zu reden. Für den Austrag der hier verhandelten Fragen nach der verhältnismäßigen Ursprünglichkeit der Marcusdarstellung überhaupt gewinnen wir kaum etwas bei irgendeiner dieser immerhin recht problematischen Theorien.

Gewährsmann weisende und über nicht wenige Anhaltspunkte im Evangelium selbst verfügende Tradition[1] mit der gegenteils Augenzeugenschaft ausschließenden Veranlagung eines Evangeliums zu vereinbaren, welches seinen Helden vorzugsweise zum Exorzisten und sein öffentliches Wirken zu einem Geisterkampf mit den Dämonen zu machen scheint.[2] An die Stelle eines petrinischen Urmarcus treten daher jetzt meist nur „Lieblingserinnerungen des Petrus“[3], „Petrusberichte“[4], „Petrusgruppen“[5] oder „Petruserzählungen“[6], und zwischen die erste Aufzeichnung und deren Weiterbildung im jetzigen Evangelium legt sich eine breite Schicht volksmäßig dichtender Phantasie, unter deren treibendem Einfluß jene Erinnerungen zur Legende auswachsen konnten. Außerdem kommt der Urmarcus auch überall da gelegen, wo der jetzige Bericht in sich selbst an auffälligen Unklarheiten leidet und den Verdacht nahelegt, von inkompetentem Urteil und unberufener Hand herzurühren. Ein Beispiel solcher Konfusion liefert die Stelle 8, 34, wo vor Cäsarea Philippi, also auf heidnischem Boden, plötzlich „die

[1] Zahn *Einleitung in das N. T.*[2] 1900, II, S. 203 f. 214 f.

[2] So Hoekstra *Theologisch Tijdschrift* 1871, S. 129 f. und M. Schulze *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1894, S. 332; neuerdings besonders Wrede S. 22—32 und A. Meyer *Die Auferstehung Christi* 1905, S. 104 f. 350. Auch nach Harnack *Lucas,* S. 86 macht Marcus „aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst“.

[3] P. Ewald *Das Hauptproblem der Evangelienfrage* 1900, S. 26. Zimmermann S. 135. 193.

[4] Soltau *Unsere Evangelien* 1901, S. 34. 86, der S. 32. 70 f., wenn nicht auf einen Urmarcus, so doch auf einen Nebenmarcus hinauskommt. In der *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde* 1903, S. 171 läßt er die „Petrusberichte“ um das Jahr 70 von Marcus zu einem vollständigen Evangelium erweitert werden.

[5] W. Brandt *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums* 1893, S. 534 f. und besonders Wendt S. 10 f. 21 f.

[6] So nach Weizsäckers Vorgang jetzt Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 350 f. und H. v. Soden *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* 1904, S. 22 f., *Urchristliche Literaturgeschichte* 1905, S. 71 f.

Menge“ herbeigerufen werden kann, um im darauf folgenden Zusammenhang spurlos wieder zu verschwinden.[1] Eine mögliche Erklärung gibt B. Weiß mit dem Hinweis auf Lucas 14, 25 von der Voraussetzung aus, daß Marcus überhaupt Beeinflussung durch die gemeinsame Quelle der beiden Seitenreferenten aufweist.[2] Das durchschlagende Hauptmotiv für alle Urmarcuskonstruktionen bildeten stets einige unentfernbare Stellen, wo Matthäus und Lucas zwar offenbar an Marcus sich anschließen, zugleich aber gegen ihn bald in Auslassungen oder Zusätzen, bald auch im gemeinsam von ihm abweichenden Ausdruck unter sich auffällig übereinstimmen: Beobachtungen, die, wofern sie sich nicht aus der oben besprochenen harmonisierenden Tendenz der Abschreiber erklären lassen, unvermeidlich entweder zur Auskunft der Urmarcustheorie oder zur Annahme einer nebenhergehenden, sekundären Beeinflussung des Lucas durch Matthäus drängen.[3]

Viertens ist die im großen und ganzen richtige Annahme einer natürlichen Fortbewegung der Ereignisse bei Marcus im Unterschiede von der künstlerischen Anordnung bei dem große Gruppen von Rede- und Erzählungsstoffen bildenden Matthäus auf seiten der Vertreter der Marcushypothese nicht etwa im Sinne eines absoluten Gegensatzes zwischen beiden Evangelien verstanden, vielmehr stets anerkannt, ja vielmehr erstmalig nachgewiesen worden, daß in seiner Weise auch Marcus eine

[1] P. Mehlhorn *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu* 1906, S. 60 zeigt, daß hier Matthäus 16, 24 im Vorteil ist. Denselben Umstand macht wiederholt geltend Albert Schweitzer 1901, S. 58f. 1906, S. 295. 332. 345. 349. 380. 382, der aber der an sich richtigen Beobachtung sofort die Berechtigung entnimmt, den ganzen Abschnitt 8, 34—9, 30 für verworren und rätselhaft zu erklären, um dann solches „Durcheinander“ für seine Versetzung der Verklärungsszene vor das Petrusbekenntnis nutzbar zu machen.

[2] S. 27.

[3] Mein *Lehrbuch der Einleitung*[3] S. 356f. Fracassini S. 317 findet hier die Achillesferse der Marcushypothese, ohne diese selbst darum zu verwerfen.

Sachordnung befolgt[1], wenn er 2, 1—3, 6 eine Stufenfolge von fünf Konfliktsfällen bildet[2], an deren Schlußpunkt richtig der 11, 18. 12, 13 gekennzeichnete Höhepunkt des Krieges zwischen Jesus und den Volksführern schon erreicht ist, indem die letzteren 3, 6 seinen Tod beschließen.[3] Gleichfalls liegen Gruppenbildungen vor 4, 24—34 (Ausweitung des Auftrittes, der den Vortrag des Gleichnisses vom Säemann veranlaßt hat, zu einem ganzen Gleichniskapitel)[4], 9, 33—50 (in loser Ideenassoziation angereihte Sprüche, die in dem hier schließenden Hauptteil noch keine Unterkunft gefunden haben)[5] und 10, 1—31 (Belehrungen über Ehe, Kinder und Besitz). Daß 10, 16 speziell die Vorstellung des Kindes als Vorbild wie eine andere Wendung des 9, 36. 37 vorliegenden Berichtes aussieht[6], erinnert wieder an die oben (S. 31) gemachte Beobachtung über Verdoppelungen der Überlieferung. Immerhin sind beide Auftritte charakteristisch verschieden eingeleitet. Schließlich will man eine geschlossene Gruppe auch in der Reihe von Disputationen 12, 13—37 erkennen.[7]

Fünftens findet zwischen nicht wenigen Mitarbeitern an der Lösung des synoptischen Problems darin Übereinstimmung statt, daß Marcus bei sonstiger Farblosigkeit auf einzelnen Punkten seiner Darstellung durch paulinische Sprache und Vorstellungs-

---

[1] Eben diesen Gesichtspunkt benutzt B. Weiß S. 42 zur übertreibenden Behauptung einer „rein sachlichen Anordnung" fast durch das ganze Evangelium.

[2] So die meisten, namentlich Wendt, H. v. Soden, Joh. Weiß, Jülicher und Wrede S. 123.

[3] Nur darum kann Wellhausen *Einleitung*, S. 90 gegen ein Geschichtsbild, demzufolge der Konflikt mit den Gegnern sich allmählich bösartig zugespitzt haben soll, einwenden: „Die Spannung bleibt sich gleich und erscheint in Kap. 2 und 3 mindestens so groß wie in Kap. 7 und 8." Albert Schweitzer S. 329 operiert mit 3, 6, als ob es ein chronologisches Datum sein sollte.

[4] Wellhausen S. 53. 62. 106.

[5] Weinel *Jesus im 19. Jahrhundert*[2] 1907, S. 75.

[6] Wellhausen S. 54f. [7] Wendt S. 11f. 17.

welt beeinflußt erscheint. Auch die kolossalen Übertreibungen, wie begreifliche Entdeckerfreude bei Volkmar und Holsten solche verschuldet hat, ändern an der Sache nichts. Gegenüber mancherlei, gewöhnlich auf die angedeutete Ursache zurückzuführenden, Bemängelungen[1] sei hier nur beispielsweise[2] betont, daß die jeder geschichtlichen Wirklichkeit hohnsprechende Verstockungstheorie 4, 10—12[3] aus Röm. 9, 18—29. 10, 16—21. 11, 8. 10 verstanden sein will[4] und sogar in formeller Beziehung

[1] So Feine *Jesus Christus und Paulus* 1902, S. 135—149, und B. Weiß S. 54. Wernle *Synoptische Frage*, S. 198 f., *Quellen*, S. 57 beschränkt den Paulinismus auf die beiden Ideen des Universalismus und der Gesetzesfreiheit. Was er dagegen als der paulinischen Theologie zuwiderlaufend bezeichnet, gehört in Wahrheit nur zu der „Menge von Detailzügen, die gar nichts beweisen und beabsichtigen, sondern aus Freude am Geschehenen mitgeteilt sind".

[2] Im übrigen vgl. die *Lehrbücher der Einleitung*[3] S. 384 und der *Neutest. Theologie* I, S. 432 f.

[3] Fiebig *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* 1904, S. 146 f., gibt sich nur zu viel Mühe, um die Vereinbarkeit der auf Verhüllung des Sinnes und Verstockung des zuhörenden Volkes zielenden Absicht, die hier Jesu zugeschrieben wird, mit seiner „obersten Absicht", die nur darauf gerichtet sein konnte, dem Verständnis des Volkes zu dienen, zu erweisen. Merx II, 1, S. 213 fragt mit Recht, welcher Vernünftige Jesu die Absicht zuschreiben könne, in Gleichnissen zu reden, damit seine Zuhörer sich nicht etwa bekehren möchten. Daß sich Theologen wie Lütgert *Die Liebe im Neuen Testament* 1905, S. 100, Feine S. 143 und F. Barth S. 55 f. dem Wagnis gewachsen glauben, tut nichts zur Sache. Bousset *Jesus* 1904, S. 21: „Das ist dogmatische Weisheit einer späteren Zeit, die nichts taugt, und die nur das klare Bild Jesu verdunkelt" — und zwar schon gleich bei Marcus. Ebenso Frommel S. 57: „Gipfel der Unnatur". Wernle *Quellen* S. 62: „An dieser seiner Gleichnistheorie ist ja jedes Wort verkehrt: die Auffassung der Gleichnisse als Rätsel, die Unterscheidung der Draußenstehenden und der Eingeweihten, der Zweck der Verstockung." Da nun aber 4, 33 das einzig vernünftige Motiv der Gleichnisrede geboten wird, helfen R. A. Hoffmann S. 172 f. und O. Schmiedel S. 59 mit der Urmarcustheorie. Als Apologet macht sich dagegen Knoke verdient *Neue kirchliche Zeitschrift* 1905, S. 137—164.

[4] Wrede S. 54—65 findet die Stelle nur begreiflich unter Voraussetzung seiner Hypothese vom Messiasgeheimnis, und Albert Schweitzer S. 260 fragt an, auf Grund welcher Vorstellung „der älteste Evangelist

Erinnerung an 1. Kor. 14, 21. 22 verrät.[1] Womöglich noch deutlicher weist der ganz unjüdische Zusatz Marcus 10, 12 auf 1. Kor. 7, 13 zurück.[2] Beweiskräftiger als solche Einzelheiten ist der leider zu wenig beachtete Nachweis einer ganzen Reihe von Elementen des spezifisch paulinischen Sprachschatzes und Vorstellungsgehaltes, die von Marcus übernommen und entweder sein ausschließliches Eigentum geblieben[3] oder durch seine Vermittelung auch in die anderen Evangelien übergegangen sind.[4] Mag also unser zweites kanonisches Evangelium von

eine solche grauenhafte Theorie über die Gleichnisrede erfunden haben soll". Aber er weiß es ja selbst, indem er S. 351 auf die Prädestination als „Motiv der Lehrbeschränkung" verweist. Gesundes Urteil bewährt Goguel *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* 1904, S. 217. 357. Erledigt ist die ganze Sache schon bei Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu* I², 1899, S. 120—148. Vgl. *Hand-Commentar* I, 1³, S. 72f., Joh. Weiß 1903, S. 52f., 1906, S. 100f., Pfleiderer I, S. 348. 402 und selbst E. v. Hartmann *Das Christentum des Neuen Testaments* 1905, S. 39. Nichtige Einsprache bei Zimmermann S. 43.

[1] Jülicher S. 144.

[2] So auch noch Merx II, 2, S. 114f., trotzdem daß der von ihm bevorzugte sinaitische Syrer das Weib sogar dem Manne vorangehen läßt. Vgl. II, 1, S. 384: „Zwischen Matthäus und Marcus steht die ganze von Paulus vollzogene Umbildung des jüdischen Messiasbegriffes."

[3] Hawkins S. 155 zählt 22 solche Wörter auf.

[4] Um Nachweis und Sammlung von Paulinismen machten sich verdient H. v. Soden in dem Sammelwerk *Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet* 1892, S. 143f. 150f. und Titius in dem Sammelwerk *Theologische Studien, B. Weiß dargebracht* 1897, S. 325f. Das Verzeichnis ließe sich wohl noch vermehren, z. B. durch Hinweis auf die Formel *Χριστοῦ εἶναι* 9, 41 = 1. Kor. 1, 12. 3, 23; 2. Kor. 10, 7; Röm. 8, 9. Wenn Marcus 10, 38. 39 die Taufe (fehlt Matthäus 20, 22. 23) Zusatz wäre, so wäre dies wohl auf Einfluß von Röm. 6, 4 zurückzuführen. So Merx II, 2, S. 128. An reichlichen Beispielen nachgewiesen wird der Einfluß der paulinischen Sprache und Gedankenwelt neuerdings von W. Brückner *Protest. Monatshefte* 1900, S. 426f., Menzies *The earliest gospel* 1901, S. 38f. und Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 42—95. Jülicher *Realencyklopädie,* S. 293 verweist auf 9, 23. 10, 45. Vgl. auch Pfleiderer I, S. 339, Barth S. 11 und Soltau S. 27. Berührungen mit Paulus, sogar reichlicher als bei Lucas, findet R. A. Hoffmann S. 13. 180. 564. 643 wenigstens in der Form U². Un-

dem historischen Marcus selbst[1] oder auf Grund irgendwelcher Aufzeichnungen desselben von einem doch wohl nur wenig späteren Zeitgenossen abgefaßt sein:[2] auf alle Fälle gehört es in den paulinischen Kreis hinein, womit noch keineswegs gesagt ist, daß sein Verfasser als ein paulinischer Christ, sei es auch nur in dem sehr bedingten Sinne, wie solches ja von vielen neutestamentlichen Schriftstellern gilt, zu betrachten sei.[3]

---

berührt davon meint Albert Schweitzer S. 303: „Es wäre doch einmal an der Zeit, daß man, statt immer paulinische Einflüsse bei Marcus zu behaupten, solche nachwiese."

[1] So neuerdings noch Jülicher *Realencyklopädie* S. 294 und Harnack *Lucas* S. 113f. Auch Albert Schweitzer S. 377 sieht in den Wundererzählungen keine Instanz gegen die Autorschaft des Aposteljüngers.

[2] So z. B. H. v. Soden S. 75f.

[3] Darum sieht Harnack S. 115 in ihm zwar einen Mann aus der Umgebung des Paulus, dem aber, wie alle „Theologie", so auch diejenige des Paulus fremd geblieben ist. Ebenso Jülicher *Neue Linien* S. 61. W. Brückner *Die Christologie des Marcusevangeliums: Protestantische Monatshefte* 1900, S. 415—438 zeigt, daß hier nach Maßgabe des leitenden Zweckgedankens (s. oben S. 27) gestaltete Verarbeitung ältester Überlieferung vorliegt.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

Eisen als Schutz gegen Dämonen

Von I. Goldziher in Budapest

Die Verwendung verschiedener Metalle, besonders des Eisens als Mittel zur Abwehr schädlicher dämonischer Einflüsse ist in den abergläubischen Übungen der verschiedensten Volkskreise verbreitet, und der Glaube an diese schützende Kraft kommt in den mannigfachsten Formen zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. nur die Mitteilungen des Plinius über die Verwendung von Eisengeräten contra noxia medicamenta und adversus nocturnas lymphationes.[1] Vielleicht ist es ein von den Römern übernommener Brauch, vor dem in einem für solche Dinge überaus wichtigen Kapitel der Tōsiftā (Ende des II. Jhds. n. Chr.) aus jüdisch-monotheistischem Gesichtspunkt als „emōritischer (heidnischer) Gewohnheit" gewarnt wird. „Wer einen Stab . . . aus Eisen unter seinen Kopf legt."[2] Sehr verbreitet ist solche Verwendung des Eisens in Indien. Aus Bengalen wird mitgeteilt: „Iron is a sovereign protection against evil spirits and is frequently used, either as a case, or in specially auspicious forms, such as a piece of the edge of a ploughshare, the first nail driven into a boat, or jalkāmṭhi, an iron weight fastened to a fishing net."[3] Nach dem Glauben der

[1] *Hist. nat.* XXXIV c. 44.

[2] *Tosefta* . . . herausgegeben von M. S. Zuckermandel (Pasewalk 1880) S. 117, 26 Tractat Schabbāth c. 6 (7), 13.

[3] A. N. Moberly *Amulets as agents in the prevention of disease in Bengal* (Memoirs of the Asiat. Soc. of Bengal, Vol. I no. 11 p. 231); in der Note zu dieser Stelle sind spezielle Beispiele angeführt; vgl. ibid. p. 245. 247.

Dajaks dient Eisen zur „Verstärkung der Seele“ und wird als Sühnmittel angewandt, um den Zorn der Dämonen über eine begangene Verfehlung zu neutralisieren.[1] Bei den Gajō verordnen die Guru bei manchen Krankheiten, daß der Kranke einen eisernen Ring am Finger trage als „Verstärker der sĕmangat“ (Lebensgeist) „waaran dus wel de beschouwing ten grondslag ligt, dat de kracht van het ijzer door die vortduurende aanraking zich aan het onstoffelijke in den mensch mededeelt“.[2]

In den Vorstellungen mohammedanischer Völker kann der Glaube an die abwehrende Kraft des Eisens vielfach beobachtet werden. Spuren davon sind in der alten Literatur des Islam erhalten geblieben.

Zunächst beachten wir eine hierher gehörige Notiz in Ibn Saad's Biographien Muhammeds, seiner Gefährten usw., deren Herausgabe jetzt im Auftrage der Königl. Preußischen Akademie durch E. Sachau im Verein mit anderen Orientalisten im Gange ist. Die durch Ibn Sa'd (gest. 845) gesammelten Überlieferungen enthalten manche in der verwandten Literatur vernachlässigte Einzelzüge, die zum Teil auch für die Volkskunde und die Kenntnis populärer religiöser Auffassungen nutzbar gemacht werden könnten. In dem kürzlich von Eugen Mittwoch publizierten Halbband, der sich auf die Prophetologie des Islam mit besonderer Beziehung zu den Anfängen Mohammeds erstreckt, wird erzählt: Die Frauen gaben der Mutter Mohammeds, Amina bint Wahb, als sie mit dem Prophetenkinde schwanger war, den Rat, Eisen um Arme und Nacken zu hängen; sie befolgte diesen Rat; aber nach einigen Tagen gewahrte sie, daß die Eisenspangen zerschnitten waren, dann hing sie dieselben

[1] M. C. Schadee *Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan;* Einleitung S. 13, 17 (Bijdragen tot de Taal — Land — en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië 1903, S. 332, 335).

[2] C. Snouck Hurgronje *Het Gajōland en zijne bewoners* (Batavia 1903) S. 311.

nicht wieder um.[1] Das Eisen sollte wohl zum Schutz des Embryo gegen schädliche Einflüsse dienen, ebenso wie die Heilsprüche[2], die in der vorangehenden Erzählung ihr von einem Engel angeraten werden. Der Prophet bedürfe solchen Schutzes nicht; dies wird durch die Zersprengung der Schutzmittel ausgedrückt. Es ist zu beachten, daß die Verwendung von metallenen Werkzeugen gerade zum Schutz von Wöchnerinnen[3] und Neugeborenen dient. Daß sich solche abergläubische Übungen trotz des Islam im Volke erhielten und Gegenstand der Polemik theologischer Puristen waren, zeigt uns folgende von Buchārī (gest. 870) überlieferte Erzählung: „Man pflegte neugeborene Kinder vor ʿĀjischa (die Gattin des Propheten) zu bringen, damit sie für die Kleinen den göttlichen Segen erbitte. Einmal brachte man einen Knaben. Als sie das Kissen fortlegte, bemerkte sie, daß man unter das Haupt des Kindes ein Schermesser gelegt hatte. „Wir tun dies, sagten die Leute, um das Kind vor den Dämonen (al-dschinn) zu schützen.“ Da nahm ʿĀjischa das Messer und schleuderte es fort. Sie verbot ihnen fortab die Übung dieses Brauches und sagte: Der Gesandte Gottes hat allen Zauber untersagt.“[4] Gerade diese Art des Zaubers, die in ähnlicher Form in aller Welt verbreitet ist[5], lebt auch unter den islamischen Völkern fort. In Persien

---

[1] Bd. I T. I *Biographie Muhammeds bis zur Flucht* (Leiden 1905) S. 60, 25.

[2] ibid. Z. 24 ist das Wort *al-ṣamad* zu streichen (der Prosareim: wāḥid—ḥāsid) vgl. *Ibn Hischām* ed. Wüstenfeld 102, 4.

[3] Auch in der *Tōsiftā* l. c. 117, 10 wird unter den emōritischen Bräuchen erwähnt: „wer Eisen an die Beine des Bettes einer Wöchnerin befestigt.“

[4] *al-Adab al-mufrad* (Stambul 1309) S. 180. In dieser Sammelschrift sind Ḥadīth-Sprüche zusammengetragen, die Buch. in seine große Ṣaḥīḥ-Redaktion nicht aufgenommen hatte. Das Buch ist bei Brockelmann *Gesch. d. arab. Literatur* I 159 einzutragen.

[5] Bei Juden, s. Leopold Löw *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur* (Szeged 1875) S. 77. Aus verschiedenen Gebieten Ungarns, wo das Verbergen des Messers unter das Kissen üblich ist, werden im Zu-

schützt man die Wöchnerin und ihr neugeborenes Kind gegen den ihnen besonders während der ersten sechs Tage nach der Geburt nachstellenden häßlichen Dämon *Āl* damit, daß man ein Schwert oder eine andere Waffe unter das Kissen der Frau verbirgt.[1] In der Türkei kommt ein ähnliches Schutzmittel auch gegen andere von den Dämonen befürchteten Schäden in Anwendung. Vor dem Keuchhusten, den man als einen gegen das betroffene Kind gerichteten Würgeversuch des Dschinn betrachtet, schützt man die Kleinen damit, daß man ein Messer mit schwarzem Stiel unter ihr Kissen verbirgt.[2] Auch dem der Beerdigung harrenden Toten legt man ein schwarzstieliges Messer auf den Bauch.[3] Dieser Brauch soll wahrscheinlich dem Wunsche entsprechen, den Toten vor den ihn umlauernden Dämonen zu schützen. Merkwürdigerweise hat er nicht die Mißbilligung jener Theologen zu erleiden, die ähnliche Übungen des Volksaberglaubens mit Berufung auf die Sunna bekämpfen. Aber man entzieht ihn, da er einmal zu tief eingewurzelt ist, um dem Puritanismus der Theologen zu weichen, durch eine anscheinend natürliche Erklärung dem Gebiet des Aberglaubens. Der aus Feṣ stammende Mohammed al-ʿAbdarī, bekannt als Ibn al-Ḥāddsch (gest. in Kairo 1336), der ein eigenes Buch über die Mißbräuche im gesellschaftlichen und religiösen Leben der östlichen Länder schrieb[4], erwähnt unter den normalen Gebräuchen der Totenbehandlung: „Man lege

sammenhang damit verwandte Übungen mitgeteilt. Das Leintuch der Wöchnerin wird mit vier Nägeln, oder auch mit Messern und Gabeln befestigt. Verläßt die Wöchnerin zeitweilig das Bett, wird vor diesem ein Messer in die Erde gesteckt, verläßt sie das Zimmer, wird das Messer in die Türschwelle gestochen; Temesváry *Elöitéletek, népszokások és babonák a szülészet körében* (ungarisch; *Volksbräuche und Aberglauben mit Beziehung auf die Geburt*, Budapest 1899) S. 71, 72.

[1] Houtum-Schindler *ZDMG.* XXXVI S. 85; E. G. Browne *A year amongst the Persians* (London 1893) S. 166.

[2] Julius Mészáros *Az oszmán-török nép babonái* (ungarisch; *Aberglaube des osmanisch-türkischen Volkes*) in *Ethnographia* XVII (Budapest 1906) S. 25. [3] ibid. S. 29. [4] *ZDPV* XVII S. 116.

auf seinen Bauch ein Eisenstück oder ein Messer, und wenn solche nicht zur Hand wären, ein befeuchtetes reines Tonstück"; als Grund wird die Verhütung der frühzeitigen Verwesung angegeben.[1] Dies kann freilich nicht das Motiv jenes Brauches gewesen sein.

Aus einigen der eben angeführten Beispiele konnten wir ersehen, daß die Vorstellung von der schützenden und abwehrenden Kraft des Eisens an die Verwendung geformter eiserner Gegenstände geknüpft wird (Messer). So wie bei vielen europäischen Völkern ist es auch bei Mohammedanern, besonders im Maghreb, das Hufeisen, dessen Anwesenheit glückbringende oder unheilabwehrende Kraft zugeschrieben wird. „Les commerçants arabes clouent un fer à cheval dans leur magasin afin de faire augmenter l'importance de leur négoce (Algérie, Tunisie Maroc)."[2] In denselben Gebieten wird als Schutz gegen das böse Auge ein Hufeisen über das Haustor gehängt.[3]

Auch in der Kosmographie des Ḳazwīnī (gest. 1283) werden die abwehrenden Tugenden des Eisens erwähnt. Jedoch kann man aus der Umgebung, in der seine Daten mitgeteilt werden, folgern, daß er seine Kunde nicht aus islamischen Quellen schöpft. Erst zitiert er Aristoteles dafür, daß man als Mittel gegen unruhigen Schlaf Eisensplitter um den Körper hängt. „Ein anderer sagt — so fährt er dann fort —: Wer etwas Eisen bei sich hält, dessen Herz wird stark, Beängstigung und böse Gedanken werden von ihm entfernt, seine Seele wird munter, und böse Träume schrecken ihn nicht; auch sein Ansehen wird bei den Menschen erhöht."[4]

Eine besonders bemerkenswerte Spielart der dämonenabwehrenden Verwendung des Eisens ist die, wenn man die

[1] *al-Madchal* (Alexandria 1293) III S. 8.

[2] Achille Robert *L'Arabe tel qu'il est* (Alger 1900) S. 45.

[3] Alfred Bel *La Djâzya, Chanson arabe* (*Journ. asiat.* 1902 II S. 360) S. 179 des S. A.

[4] el-Cazwinis *Kosmographie* ed. Wüstenfeld I S. 207.

Vertreibung der Dämonen nicht durch gegenständliche Intervention des Metalls, sondern schon durch bloße Nennung seines Namens erwartet. Gegen den Wirbelwind, der als von einem Dschinn geritten betrachtet wird[1], schützen sich die heutigen Ägypter, indem sie ihm zurufen: *ḥadīd jā masch'ūm* „Eisen, oh Unseliger"![2]

---

[1] S. meine *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I S. 204; II S. CVIII.

[2] Lane *Manners and Customs of modern Egyptians*[5] (London 1871) I p. 283, *Arabian Society in the middle age* (London 1883) p. 36, vgl. auch M. Grünbaum *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901) S. 102.

Hippolyte

Par **Salomon Reinach** à Paris

Certains philologues modernes, à l'exemple de Pott, voient dans le nom d'Hippolyte, *Ἱππόλυτος*, une désignation empruntée aux occupations d'un conducteur de char: *Ἱππόλυτος*, „celui qui délie les chevaux", der Rosseausspanner.

Bien qu' adoptée par M. de Wilamowitz, cette étymologie est mauvaise, d'autant plus que la fonction de délier ou de dételer les chevaux est la moins importante et la moins noble de celles qui incombent à leur conducteur, lequel s'en décharge volontiers sur ses valets.

Les anciens avaient reconnu la seule explication raisonnable: pour eux, *Ἱππόλυτος* est celui qui est déchiré ou dépecé par des chevaux, *distractus equis*, comme dit Virgile.[1] *Ἱππόλυτος*, „déchiré par les chevaux", est un composé tout à fait analogue à *νυμφόληπτος*, par exemple, qui signifie „saisi" ou „possédé par les nymphes".

Deux objections pourraient être faites et doivent être écartées dès l'abord.

Le nom d'Hippolytos, dira-t-on, est donné encore à d'autres personnages de la Fable que le fils infortuné de Thésée, entr'autres à un géant et, sous la forme féminine, Hippolyté, à une Amazone; n'en faut-il pas conclure qu'il tire son origine d'un acte ordinaire de la vie des héros et non d'une catastrophe aussi peu commune que l'écartèlement ou le déchirement? Je réponds que le nom d'Hippolytos, dieu de Trézène, remonte à une très haute antiquité, antérieure à toute littérature, et qu'une fois entré dans la circulation, il a pu être attribué,

[1] Virg. *Aen.* VII, 768.

tant au masculin qu'au féminin, à d'autres personnages mythiques, sans qu'on s'inquiétât d'en démêler le sens primitif.

Une seconde objection pourrait porter sur la force singulière que l'étymologie des anciens prête à *λύειν* dans le composé *Ἱππόλυτος*; ce verbe, dans la grécité classique, signifie „délier" et non pas „mettre en morceaux", *distrahere*. Mais, d'abord, si les anciens, meilleurs juges que nous en la matière, ont traduit *Ἱππόλυτος* par *distractus equis*, c'est qu'ils sentaient que *λύειν* avait pu signifier *distrahere*; en second lieu, l'affaiblissement du sens des mots est un phénomène bien connu de la sémantique et *λύειν* a pu signifier primitivement *distrahere*, comme „gêner", au XVII[e] siècle encore, signifiait „mettre à la torture". Enfin, lorsque l'on trouve dans Homère l'expression *λύειν ἀγορήν*, au sens de „dissoudre une assemblée", il est évident que la force du verbe se rapproche beaucoup, dans cette locution, de l'acception postulée par l'étymologie d' *Ἱππόλυτος*, celle de „disperser", „mettre en morceaux".

Les philologues se seraient aisément mis d'accord à ce sujet si la fable d'Hippolyte, telle que nous l'a transmise Euripide, comportait un „déchirement" du héros. Mais Euripide est un poète raffiné; il s'adresse à un auditoire délicat; il a certainement atténué, peut-être à la suite d'autres poètes, ce qu' il y avait de rude et de grossier dans la tradition. L'Hippolyte d'Euripide, pour retenir ses chevaux furieux, a passé les rênes autour de son corps; le char heurte un obstacle, une roue se brise, Hippolyte tombe à terre, embarrassé dans les guides, et les chevaux le traînent tout sanglant sur les rochers. Blessé à mort, mais sans avoir perdu aucun membre, il peut encore apparaître sur la scène, recevoir les consolations d'Artémis et pardonner à son père. Donc, dans la tragédie grecque que nous possédons, il n'y a pas, à proprement parler, de déchirement, de *διασπασμός*. Dans le récit d'Ovide[1], le caractère primitif

[1] Ovide *Métam.* XV, 514 sq.

du récit est moins effacé; les membres d'Hippolyte sont emportés en lambeaux, ses entrailles tombent sur le sol:

Viscera viva trahi, nervos in stirpe teneri,
Membra rapi partim, partim reprensa relinqui . . .

Dans *l'Hippolyte* de Sénèque, le corps du héros est véritablement mis en pièces; ses chiens cherchent partout ses membres épars et Thésée lui-même veut les recueillir pour recomposer ce qui reste de son fils:

Maestaeque domini membra vestigant canes . . .
Disjecta genitor membra laceri corporis
In ordinem dispone et errantes loco
Restitue partes . . .[1]

En vain allèguerait-on que Sénèque est postérieur à Euripide et qu' il l'a évidemment imité; Sénèque connaissait d'autres tragédies, d'autres poèmes sur la même catastrophe et le réalisme horrible de sa description n'est pas un simple produit de sa fantaisie. L'Hippolyte de Sénèque est véritablement *distractus equis*, conformément à l'étymologie de son nom; l'Hippolyte d'Euripide est seulement traîné par ses chevaux, *raptatus*, parce que le goût attique est venu atténuer la tradition.

Prudence, vers la fin du IV^e^ siècle, connaissait une peinture murale représentant la mort d'Hippolyte.[2] Il s'en est inspiré pour décrire le martyre de saint Hippolyte, attaché à des chevaux furieux et mis en pièces dans leur galop effréné, *feris dilaceratus equis*.[3] La critique a reconnu depuis longtemps que le supplice de saint Hippolyte n'a rien d'historique et que le nom du saint — on distingue plusieurs martyrs du même nom — en a seul suggéré tous les détails.[4] Mais, suivant la tradition hagiographique, saint Hippolyte n'a pas seulement été traîné

[1] Sen. *Hippol.* 1108 sq.

[2] Prudence *Contra Symmach.* II, 66. [3] Prudence *Peristeph.* XI, 87.

[4] Duchesne *Histoire ancienne de l'Eglise* t. 1., p. 321; Dufourcq *Etude sur les gesta martyrum romains* p. 207; Delehaye *Légendes hagiographiques* p. 85.

par des chevaux; il a été écartelé. Cette légende est restée familière au moyen-âge; elle a inspiré encore, vers 1460, le beau tableau de Thierry Bouts, représentant le martyre de saint Hippolyte, qui fut commandé, pour l'Eglise Saint-Sauveur de Bruges, par un certain Flamand nommé Hippolyte de Berthoz.[1] Ainsi la donnée primitive qui se réflète dans le nom même d'Hippolyte, celle d'un corps déchiré et mis en pièces, s'est conservée dans la tradition populaire relative au saint homonyme plus fidèlement que dans la version toute littéraire d'Euripide. L'hagiographie n'a pas ajouté à la légende; elle a comme enlevé le vernis qui la recouvrait.

Il résulte de ce qui précède que la tradition primitive de la mort d'Hippolyte, le ἱερὸς λόγος de son culte à Trézène, ne doit pas être cherché dans la tragédie d'Euripide, mais reconstitué à l'aide des textes accessoires et des légendes parallèles dont nous disposons.

Pour Euripide, Hippolyte est un éphèbe chaste et même misogyne, qui méprise la déesse de l'Amour et devient une victime mémorable de sa vengeance. Mais le poête n'ignore pas que cet éphèbe est un dieu.[2] Quand Artémis, sa protectrice, parait à la fin du drame, elle annonce au héros expirant qu'il recevra de grands honneurs à Trézène, que les jeunes filles, avant de se marier, lui offriront des boucles de leurs cheveux, qu'elles lui apporteront, pendant de longs siècles, un tribut de deuil et de larmes, qu' elles célébreront son infortune dans leurs chants. Ces indications se rapportent évidemment au culte d'Hippolyte à Trézène et concordent avec les témoignages d'autres auteurs.[3] Hippolyte possédait, à Trézène, un temple et une ancienne statue de culte; un prêtre à vie était attaché à son sanctuaire; on y célébrait des sacrifices annuels.[4] Hippolyte,

[1] Friedländer *Meisterwerke der niederländischen Malerei* p. 22.
[2] Cf. Wide *De sacris Troezeniorum* p. 84.
[3] Euripide *Hippol.* 1425 sq.; Pausanias II, 32, I; Diod. IV, 62.
[4] Cf. Wide *op. laud.* p. 81.

disait-on, avait été ressuscité par Asklépios et doué par lui d'une vie éternelle.[1] Au temps de Pausanias, les Trézéniens niaient que le temple d'Hippolyte fût son tombeau et prétendaient qu'il avait été transféré parmi les astres; cela prouve simplement qu' Hippolyte était un dieu local, un dieu de l'ancienne espèce, distinct des Olympiens immortels d'Homère, un dieu qui mourait, qui ressuscitait, dont on montrait le tombeau. L'intervention d'Asklépios dans la légende ne peut être que secondaire, car Asklépios, on le sait assez, est un tard-venu dans le Panthéon grec comme dans l'art grec, où les peintres de vases ne l'ont jamais représenté. Dans la légende béotienne d'Actéon, le chasseur, déchiré par ses chiens furieux, est ressuscité par le centaure Chiron, dieu guérisseur bien plus ancien qu' Asklépios. Or, nous savons par un passage de Xénophon[2] qu' une tradition faisait d'Hippolyte l'élève du centaure Chiron. Il est donc probable que, dans la version primitive, Hippolyte, déchiré par ses chevaux comme Actéon par ses chiens, était ressuscité, lui aussi, par Chiron; la proximité de Trézène et d'Epidaure, le sanctuaire le plus fameux d'Asklépios, fit substituer ce dieu nouveau à Chiron dans la légende trézénienne. Il n'est pas sans intérêt de constater que le centaure Chiron est un dieu-cheval et que la survivance d'une divinité chevaline se reconnaît aussi dans le culte d'Asklépios, en particulier dans les ex-voto de ce dieu où la présence du cheval a été diversement expliquée.

Le fait essentiel à retenir, c'est qu' Hippolyte mourut de mort violente et ressuscita pour devenir immortel. Par là même il se rattache étroitement à une classe de héros assez nombreux dans la mythologie antique, qui ont été victimes d'un déchirement sauvage, d'un σπαραγμός, et qui ont ensuite recouvré une vie éternelle: Dionysos Zagreus, Adonis, Penthée, Orphée, Actéon. Ces dieux, dont l'exégèse postérieure localise

[1] Apollod. III, 10, 3; Eratosth. *Καταστ.* 6; Horace *Carm.* IV, 7, 25.
[2] Xenoph. *De Venatione* I, 1, 12.

la mort et la résurrection dans le temps, sont l'objet de cérémonies annuelles, où l'on pleure leur mort, où l'on fête leur renaissance; preuve que dans une forme plus ancienne de la légende sacrée, fidèlement conservée par le rituel, ces dieux mouraient et renaissaient périodiquement. Quand Euripide fait prédire par Artémis que les vierges de Trézène pleureront Hippolyte et couperont leurs cheveux en son honneur, il parle évidemment d'un rite encore en usage à l'époque où il écrivait et d'un rite annuel ou périodique, analogue à celui que célébraient les femmes de Byblos pour Adonis, celles de Thrace pour Orphée, celles de Béotie pour Penthée. Tous ces mythes, auxquels on peut ajouter celui d'Osiris, offrent des caractères communs: le déchirement de la victime, sa mort, les lamentations des fidèles, la résurrection en gloire accompagnée d'une explosion de joie. Ainsi la légende d'Hippolyte n'est plus isolée, comme un fait-divers des âges héroïques de la Grèce; elle rentre dans une série considérable et nettement définie d'usages religieux ou cultuels. Hippolyte, le héros misogyne de la tragédie athénienne, était, à l'origine, tout autre chose que la personnification d'un idéal un peu ascétique de moralité; c'était une victime déchirée par des chevaux, que l'on pleurait et qui ressuscitait annuellement.

Personne ne voudrait admettre que les Trézéniens, même à une période très reculée de leur histoire, eussent coutume d'immoler chaque année une victime humaine en lui infligeant le supplice de Ravaillac. Alors même qu'on ne reculerait pas devant une hypothèse aussi absurde, il resterait le fait inexplicable de la résurrection. C'est ce fait même, essentiel à la tradition locale de Trézène, qui, éclairé par de nombreux exemples analogues, doit nous mettre sur la voie d'une interprétation plus raisonnable. Là où un animal est considéré comme sacré et immolé en qualité de victime divinisée ou divine, sa résurrection, du moins apparente, est assurée par l'existence d'un autre individu de la même espèce, qui vient

immédiatement prendre sa place et jouir des mêmes honneurs jusqu'au jour où il sera victime à son tour. C'est que le culte des animaux, sous sa forme la plus ancienne, celle dont on trouve encore tant d'exemples chez les sauvages de nos jours, ne s'adresse pas à un individu, mais à l'espèce; l'individu ne fait qu' incarner le génie bienfaisant de l'espèce dans les actes du rituel qui ont pour but d'assurer la participation des fidèles à la puissance magique dont l'espèce divine est investie.

Mannhardt a démontré qu' Adonis, tué par un sanglier, pleuré et ressuscité suivant la tradition anthropomorphisée qui nous reste, n'était primitivement autre chose qu' un sanglier sacré. J'ai essayé de montrer, à mon tour, marchant sur les traces de Mannhardt et de Frazer, que Dionysos Zagreus était un taureau, Penthée un faon, Orphée un renard, Actéon un cerf. *Je crois pouvoir affirmer aujourd'hui que l'Hippolyte trézénien était un cheval.*

Avant d'aller plus loin, je dois dire quelques mots de Lycurgue et de Diomède, deux divinités thraces qui, à l'époque classique, paraissent étroitement apparentées à Arès, mais réduites à la condition de héros. Lycurgue est déchiré par des chevaux, c'est à dire ἱππόλυτος, pour avoir insulté Dionysos.[1] Diomède possède des chevaux qui déchirent des hommes et qui lui sont enlevés par Héraklès. Mais Diomède, comme l'a déjà soupçonné Klausen, est un dieu-cheval: les Vénètes lui sacrifient des chevaux blancs, il fonde en Italie les villes d'*Equus Tuticus* et d'*Argippa* (*Ἄργος ἵππιον*), il a pour femme *Euippa*, il enlève les chevaux de Rhésos, etc. Le seul fait que l'on sacrifie des chevaux à Diomède atteste sa nature chevaline primitive; donc, la tradition relative à ses cavales androphages a besoin d'être interprétée. Ces cavales ne sont pas des quadrupèdes, mais des femmes thraces masquées en cavales et qui se disent des cavales comme ailleurs elles se déguisent en

[1] Cf. le *Lexicon* de Roscher, p. 2194.

renardes et se disent des renardes (*bassarai*). L'objet du sacrifice est Diomède lui-même, le cheval blanc. Du jour où la victime fut considérée comme humaine, c'est à dire où l'anthropomorphisme l'emporta, on parla des cavales androphages de Diomède.[1] Ainsi Lycurgue, Diomède, Hippolyte sont des hypostases de divinités chevalines, déchirées périodiquement au cours de sanglants sacrifices; une trace de leur très ancienne affinité se reconnait peut-être dans la tradition qui attribue à Diomède, venu à Trézène, l'institution du culte d'Hippolyte ressuscité.

Pour suppléer au peu que nous savons touchant ce dernier culte, nous possédons quelques vers de Virgile, d'Ovide et de Stace, ainsi qu'un passage de Pausanias, sur le culte du héros Virbius à Aricie.[2] Le fait que les anciens ont assimilé le Virbius latin à Hippolyte, ressuscité par Asklépios et transféré en Italie par Artémis, n'autorise point à croire que le culte d'Hippolyte ait passé de Trézène dans le Latium, mais bien que ces deux cultes, dérivés de rituels zôolâtriques analogues, présentaient beaucoup de traits communs.[3] Or, l'on racontait que Virbius avait été déchiré par des chevaux et qu'en raison de cette aventure aucun cheval ne pouvait pénétrer dans le bois sacré de ce héros.[4] Les interdictions de ce genre sont assez fréquentes et généralement expliquées par une historiette à laquelle l'interdiction elle-même a donné lieu. Mais il y a quelque raison de croire que l'animal exclu *d'ordinaire* d'un

[1] Je crois que les chevaux qui dévorent Glaukos à Potniai en Béotie comportent une explication analogue; voir l'indication des textes dans la *Griechische Mythologie* de Gruppe, p. 83.

[2] Virg. *Aen.*, VII, 774; Ovide *Métam.*, XV, 544; Stace *Silves,* III, 1, 55; Pausanias, II, 27, 4.

[3] M. Wissowa voit dans Virbius un démon secourable aux femmes en couches! L'assimilation de Virbius à Hippolyte serait due à l'analogie du rituel de la *Diana nemorensis* d'Aricie avec celui de l'Artémis taurique. Bien entendu, il n'attache aucune importance au tabou des chevaux (Wissowa *Religion und Kultus der Römer,* 1902, p. 200).

[4] Ovide *Fastes*, III, 266; Virg. *Aen.* VII, 778.

bois sacré, d'un temple ou d'un autel, n'est autre que la forme primitive du dieu adoré dans cet endroit; on l'y introduit *à titre exceptionnel* pour le sacrifier. L'exemple le plus probant est fourni par le rituel du culte d'Aphrodite à Chypre. En temps normal, le sacrifice du porc était interdit, car le porc passait pour odieux à Aphrodite depuis qu'un sanglier avait tué Adonis; mais une fois par an, le 2 avril, des sangliers étaient sacrifiés à l'Aphrodite Cypriote.[1] A une époque où le sens primitif du rite s'est oblitéré, on croit que l'animal est exclu d'un lieu ou d'un culte parce que la divinité lui tient rigueur et qu'on l'y sacrifie exceptionnellement — comme le bouc à Dionysos — pour satisfaire la vengeance divine. Il est donc possible, comme l'a déjà supposé M. Frazer[2], que le culte de Virbius à Aricie ait comporté le sacrifice annuel d'un cheval, analogue à celui qu'on accomplissait à Rome, le 15 octobre de chaque année, sur le Champ de Mars.[3] Le caractère archaïque de ce dernier sacrifice est marqué par ce que nous savons du rituel, qui comporte l'avulsion de la tête de l'animal et d'autres pratiques plus dignes de Peaux Rouges que de Romains. Ce „cheval d'octobre" était sacrifié à Mars, divinité anthropomorphe qui, comme toutes celles du Panthéon gréco-romain, a recueilli la succession de plusieurs divinités animales; mais pour le Mars latin, comme pour l'Arès grec, dont les dieux-chevaux Lycurgue et Diomède sont les proches parents, il est certain qu'ils ont hérité, dans une large mesure, du culte autrefois très répandu du cheval.

Dans la Grèce et dans l'Italie classiques, le sacrifice du cheval est relativement rare; là où il se rencontre, c'est sous l'aspect d'une survivance, d'un rite prêt à tomber en désuétude.[4] On en relève des exemples dans les cultes de Poseidon et des

[1] Rob. Smith *Religion der Semiten*, p. 220; cf. Frazer *Golden Bough*, 2ème éd., t. II, p. 314. [2] Ibid., p. 315.

[3] Festus *October equus*, p. 178; cf. Wissowa *Religion und Kultus*, p. 132. [4] Cf. *Revue celtique*, 1906, p. 8.

Fleuves, d'Hélios, de Diomède et du héros scythique Toxaris, héros guérisseur comme Chiron et Asklépios, dont nous avons déjà signalé les caractères chevalins.[1] Les Salentins, de souche illyrienne, avaient un dieu-cheval nommé Menzana auquel on sacrifiait des chevaux.[2] Poseidon et Hélios, à l'époque classique, sont étroitement associés au cheval; Hélios conduit un char et Poseidon est le dieu-cheval par excellence, ἵππιος. J'ai déjà dit que Diomède était certainement un dieu-cheval. Il résulte de là que les dieux et les héros auxquels les anciens sacrifiaient des chevaux avaient tous, à une époque plus ancienne, été conçus eux-mêmes comme des chevaux; nous retrouvons ici ce thème si familier aux religions antiques, et pourtant si obstinément méconnu jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, de l'animal divinisé sacrifié par ses fidèles et probablement, du moins dans les rituels primitifs, dépecé et mangé tout cru par eux.

Suivant la tradition anthropomorphique qu'a popularisée Euripide, Hippolyte est encore essentiellement un héros équestre, non seulement parce qu'il entretient des chevaux et excelle à les conduire, mais parce qu'il est le petit-fils de Poseidon Hippios. Poseidon, le dieu principal de Trézène[3], et Hippolyte, le dieu et le héros local, sont des divinités anthropomorphes, héritières des religions primitives qui avaient pour objet le culte et pour drame mystique le sacrifice du cheval.

Dans ces religions primitives, il parait certain que les fidèles, mus par le désir de s'assimiler à l'animal divin qu' ils sacrifient et qu'ils mangent, s'affublent préalablement de sa dépouille et se désignent par son nom. Ainsi j'ai montré que les femmes thraces qui sacrifiaient le renard Orphée s'habillaient en renardes et s'appelaient renardes (*bassarai*); de même les

[1] Les sacrifices de chevaux offerts à Arès par les Amazones sont scythiques et d'ailleurs mal attestés (Gruppe *Griech. Mythol.*, p. 322, 572).

[2] Festus *October equus.*

[3] Τροιζὴν ἱερὰ ἐστι Ποσειδῶνος (Strabon, VIII, p. 373).

femmes béotiennes qui sacrifiaient le cerf-Actéon s'habillaient en biches et s'appelaient biches à cette occasion. Il n'est pas prouvé, mais il est très vraisemblable que partout où nous trouvons en Grèce des prêtres, dès fidèles ou des initiés portant des noms d'animaux — *ἵπποι*, *πῶλοι*, *ταῦροι*, *βόες*, *ἄρκτοι*, *μέλισσαι*, *κόρακες*, *λέοντες* etc.[1] — on doit reconnaître, dans les désignations qu' a conservées le rituel, le souvenir de mascarades complétées par une „prise de nom". Ces opérations magiques, antérieures au sacrifice, ont pour but de réaliser, extérieurement d'abord, l'identification au dieu, l' *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*, que le sacrifice et la théophagie doivent parfaire.

S'il y a quelque vérité dans cette manière de voir, il faut qu'elle trouve une application vraisemblable là même où les textes précis nous font défaut. Or, dans le cas d'Hippolyte, notre méthode s'applique sans difficulté. Nous avons vu que ce nom avait autrefois désigné, à Trézène, un cheval sacrifié et déchiré par ses fidèles. Les fidèles du cheval sacré devaient se dire et se croire des chevaux, *ἵπποι*. Donc, le cheval était déchiré ou dépecé par des chevaux; il était bien *ἱππόλυτος*, d'après le sens que nous avons attribué à ce mot. Peut-être était-il appelé, plus anciennement, „le cheval dépecé par des chevaux", *ἵππος ἱππόλυτος*; mais il pouvait aussi être dit *θεὸς ἱππόλυτος* ou *δαίμων ἱππόλυτος*, par suite de l'aversion très répandue chez les primitifs pour la mention pure et simple d'un nom sacré.

Lorsque la Grèce passa de la zoolâtrie à l'anthropomorphisme, les légendes se modifièrent plus librement que les rituels; mais, retenues en quelque sorte par les pratiques du culte, elles ne purent jamais se transformer complètement. Si l'animal est désormais au second plan, il ne disparaît pas; on le retrouve en qualité de compagnon, de victime, quelquefois de persécuteur du dieu. Mais il continue à jouer dans la légende un rôle

[1] Cf. Gruppe *Griech. Mythol.*, p. 1598, n. 3.

important que l'exégèse mythologique ne peut ignorer et qui lui fournit même une méthode d'investigation très sûre quand elle cherche à restituer les formes primitives du rituel et du mythe.

Hippolyte, devenu un éphèbe austère, reste étroitement associé au cheval tant par son genre de vie que par son genre de mort; il est probable d'ailleurs qu'on lui sacrifiait un cheval comme à Diomède, qui passait, je l'ai déjà dit, pour lui avoir construit un temple et avoir institué des sacrifices en son honneur. Pourquoi, se demandèrent les exégètes, sacrifie-t-on un cheval à Hippolyte? Pour venger le héros qui a été déchiré par ses chevaux. Pourquoi les chevaux d'Hippolyte sont-ils devenus furieux, comme les chiens d'Actéon? Parce qu'une divinité les a rendus tels, et cette divinité doit être Poseidon, le dieu par excellence des chevaux.[1] Qu'avait donc fait Hippolyte pour mériter sa colère? A cette question, il y avait probablement plusieurs réponses, comme on alléguait différents motifs du supplice d'Orphée et du supplice d'Actéon; mais il se trouve que la tradition littéraire ne nous en a conservé qu' une seule. Hippolyte, chasseur et conducteur de chevaux, a le goût des plaisirs virils; il préfère la déesse de la chasse à celle de l'amour. C'est cette dernière qui s'est vengée de ses dédains. La déesse de l'amour est Aphrodite, mais c'est aussi Phaidra „la brillante", qu' Hippolyte a outragée en repoussant ses avances.[2] La partie proprement romanesque de l'histoire, l'épisode de Phèdre qui punit la froideur d'Hippolyte en le calomniant, est le thème connu d'un conte populaire déjà familier à l'Egypte et dont l'histoire biblique de Joseph fournit un exemple. Quant à l'introduction de Thésée dans l'histoire, elle s'explique soit par les relations du héros athénien avec les Amazones, héroïnes

[1] Poseidon lance un taureau marin contre les chevaux d'Hippolyte; le taureau est si bien un animal sacré de Poseidon que des prêtres de ce dieu à Ephèse s'appellent ταῦροι (Athénée, X, 25, p. 425 c).

[2] On a déjà reconnu que Phèdre est une „hypostase" d'Aphrodite (Wide *De Sacris Troezeniorum*, p. 86).

équestres et chasseresses — Hippolyte était fils de Thésée et d'une Amazone — soit par la part que les tragiques athéniens du V^e siècle, Sophocle et Euripide, prirent à la fixation définitive de la tradition.

L'association étroite qui existe entre Hippolyte et Artémis, comme entre le Virbius latin et la Diane d'Aricie, comporte sans doute une explication mythologique; mais pour présenter à ce sujet des hypothèses acceptables, il faudrait m'engager dans de longs développements sur les composantes animales d'Artémis et les relations de cette déesse avec les Amazones de la fable. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder ces difficiles questions.

Je n'ai pas jugé utile, au début de ce mémoire, d'examiner et de réfuter les rares explications du mythe d'Hippolyte qui ont été tentées de nos jours. Peut-on vraiment discuter l'opinion d'Ulrich Köhler, qui voit dans le récit de la mort d'Hippolyte près de Trézène un souvenir des éruptions sous-marines, assez fréquentes, nous dit-on, sur cette côte volcanique?[1] Mais cette opinion est encore raisonnable en comparaison de celles qui sont nées, à la honte de la philologie du XIX^e siècle, dans l'école et sous l'inspiration d'Adalbert Kuhn. D'après l'Anglais Cox, auteur de l'ouvrage extravagant *Mythology of the Aryan Nations*[2], Hippolyte fils de Thésée serait un doublet de Phaéton fils d'Hélios, le soleil conçu non plus comme un héros triomphant, mais comme un héros malheureux, victime du taureau marin qui symbolise la nuée d'orage. Decharme observe avec raison que cette explication — ainsi qualifiée par un excès d'indulgence — ne rend pas compte de toute la légende d'Hippolyte; mais lui-même, marchant sur les traces de Preller, aboutit à des conclusions non moins absurdes.[3] Hippolyte serait, cette fois, un doublet de Phosphoros, l'étoile matinale, qui, avant le lever du jour, brille au ciel, où la lune, sa mère, règne encore en

[1] Köhler *Hermes*, t. III, p. 312. [2] Cox *Mythology*, t. II. p. 66.
[3] Decharme *Mythologie de la Grèce*, p. 520.

maîtresse (la lune, c'est l'Amazone mère d'Hippolyte); bientôt l'étoile Hippolyte excite les désirs de l'Aurore, qui est Phèdre, comme Phosphoros éveilla ceux d'Aphrodite et, chassé du ciel par le soleil, il disparaît à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer.[1]

Quelque opinion que l'on puisse avoir sur la nouvelle méthode d'exégèse dont j'ai déjà soumis aux savants plusieurs exemples[2], je veux croire qu'on lui rendra du moins cette justice qu' elle s'appuie sur des faits rituels, sur des données et des analogies précises, et qu' elle ne va pas, comme celle qui l'a précédée, se perdre „à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer", sans rien expliquer, sans tenir compte d'aucun rite et sans ménager, circonstance très aggravante, les plus audacieux défis au bons sens.

[1] Déjà Pott avait voulu expliquer la mort d'Hippolyte victime de Phèdre comme une image du crépuscule!

[2] Dans mes deux volumes intitulés *Cultes, mythes et religions,* ainsi que dans mon mémoire sur Actéon (*Conférences du Musée Guimet,* Paris, 1906).

Feralis exercitus

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

B Das weiße Heer der Phoker

III

1. Lobeck hat die Behauptung aufgestellt und daran festgehalten, daß sich vor Onomakritos keine Spur des Mythos vom Tode des Zagreus finde. Er tritt der Auffassung Otfried Müllers entgegen, welcher örtliche Sage von Delphi als die Quelle bezeichnet, aus der Onomakritos seine Darstellung der Orgien abgeleitet habe. O. Müller beruft sich auf die im zweiten Abschnitt unserer Darstellung behandelte Kriegslist der Phoker.[1] Offenbar wird man seiner Ansicht beipflichten müssen. „Den Grund und Kern solcher Orgien zu erdichten", sagt Welcker mit Recht, „und ihnen, ohne an im Volk von jeher gegründete Vorstellungen von der Natur des Gottes anzuknüpfen, so große Gewalt über die Gemüter auf Jahrhunderte hin zu verschaffen, vermochte ein einzelner nicht."[2] Onomakritos lebte zur Zeit der Peisistratiden und verweilte noch um Ol. 73, 4 (485 v. Chr.) beim Perserkönige (Hdt. 7, 6 f.). Die Zeugnisse über Zagreus aber reichen bis auf das epische Gedicht Alkmaionis und Aischylos' Tragödie Sisyphos hinauf.[3] Als daher nicht viele Jahre vor dem Kriegszuge des Xerxes von

[1] *Feralis exercitus* II, *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 223 ff.

[2] Lobeck *de morte Bacchi* 13, 1; *Aglaophamus* S. 615. K. O. Müller *Prolegomena* 390 ff. Welcker *Gr. Götterl.* 2, 637.

[3] *Etym. Gud.* S. 227 Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς Ποτνία γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων· ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη· τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν.

Ol. 75 (480 v. Chr.) die Phoker, durch den elischen Seher Tellias angestiftet, jene Kriegslist anwandten, muß der Mythos von der Zerreißung des Dionysos durch grimme Unholde, die in weißer Färbung ihren Überfall unternahmen, bereits in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein. So viel ist festzuhalten, um danach eine oft besprochene Behauptung des Pausanias (8,37,5) zu beurteilen. „Titanen", heißt es dort, „hat zuerst Homer in die Dichtung eingeführt, und zwar als Götter unter dem sogenannten Tartaros. Die Worte stehen im Eide der Hera. Von Homer hat Onomakritos den Namen der Titanen übernommen, als er dem Dionysos die Orgien zusammenstellte, und er hat gedichtet, daß die Titanen dem Dionysos die Vollzieher seiner Leiden waren": *Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἥρας ὅρκῳ τὰ ἔπη. παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια, καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.* Die Stelle des Homer, auf die sich Pausanias bezieht, die einzige, in der das Wort *Τιτῆνες* vorkommt, ist Ilias 14, 278f., wo Hera dem Schlafgotte schwört, ihm Pasithea zum Weibe zu geben: *ὤμνυε δ' ὡς ἐκέλευε, θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἅπαντας τοὺς ὑποταρταρίους, οἱ Τιτῆνες καλέονται.* Gemeint sind die Titanen kurz vorher auch in den auffordernden Worten des Hypnos 273f.: *ἴνα νῶιν ἅπαντες μάρτυροι ὦσ' οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφις ἐόντες.* Ohne ausdrückliche Bezeichnung als Titanen werden Iapetos und Kronos genannt Ilias 8, 479: *σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω χωομένης, οὐδ' εἴ κε τὰ νείατα πείραθ' ἵκηαι γαίης καὶ πόντου, ἵν' Ἰαπετός τε Κρόνος τε ἥμενοι οὔτ' αὐγῇς Ὑπερίονος ἠελίοιο τέρποντ' οὔτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς.* Ferner steht 5, 898 *ἐνέρτερος Οὐρανιώνων*, wobei an die verstoßenen Uranoskinder gedacht ist. Endlich wird 8, 13ff. der Tartaros beschrieben als neblig, in weiter Ferne gelegen, wo der tiefste Abgrund unter der Erde liegt, mit eisernen Toren und eherner Schwelle, so weit unter

dem Hades befindlich, wie der Himmel von der Erde entfernt ist.

Hat Pausanias recht in dem, was er von Onomakritos' Neuerung sagt, — und es ist kein Grund, daran zu zweifeln —, hat er also recht darin, daß Onomakritos aus der einen, oben angeführten Homerstelle, in der die hypotartarischen Götter Titanen genannt werden, — eine Stelle, welche durch die übrigen nur unwesentlich erweitert wird —, den Namen „Titanen" bei der Zusammenstellung der dionysischen Orgien entlehnt hat, so folgt daraus, daß vor dieser Entlehnung der Name Titanen für die Dämonen, die das Dionysoskind überfallen und zerrissen haben, noch nicht bekannt war. Wohl aber mußten diese Wesen selbst, wenn auch namenlos, bereits im Glauben der Menschen vorhanden sein. Das liegt in den Worten *καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς*, in welchen Worten auf *Τιτᾶνας* der Ton zu legen ist. Er dichtete, daß die Titanen die Vollzieher der Leiden waren; vorher sah man irgendwelche andere dafür an, solche, die bis dahin noch niemand mit den Titanen identifiziert hatte.

Für die folgende Untersuchung kommt nicht viel darauf an, welcher Umstand den Onomakritos veranlaßt haben mag, den Titanennamen aus Homer auf die Verfolger des Dionysos zu übertragen. Die Ilias bietet nur insoweit Anhalt, als es Götter sind, die in die tiefste Tiefe verstoßen waren, wobei der Dichter ohne Zweifel vorausgesetzt hat, daß diese Verstoßung eine Strafe war, die sie wegen ihrer Feindschaft gegen die himmlischen Götter erlitten. Vermutlich hat die durch Hesiod (Th. 468ff.) bezeugte, zu Onomakritos' Zeit bereits vorhandene, besonders in Kreta ausgebildete, an dortige Örtlichkeiten geknüpfte, jetzt auch durch merkwürdige Funde aus ältester Zeit bestätigte Sage von der Geburt des Zeuskindes und seiner Verfolgung durch Kronos und andere Titanen die Veranlassung gegeben, diese Gestalten auf den ähnlichen Mythenkreis von den Leiden des Dionysos zu übertragen.

Allerdings waren ja auffallende Vergleichungspunkte vorhanden. Auch hier bildete ein Gotteskind den Mittelpunkt, dessen Erscheinen eine neue Götterverehrung einleitet, das auf Höhen eines Waldgebirges von göttlichen Pflegerinnen aufgezogen wurde, um das sich freudejubelndes Treiben entfaltete, von Kureten und Nymphen umgeben, die ebenso tanzen und lärmen, wie Satyrn und Mainaden um den jungen Dionysos. Auch vom Tode des Zeus wurde in Kreta gefabelt und sein Grab gezeigt, wie das des Dionysos in Delphi.[1] Lauter Erscheinungen übereinstimmender Art. Es konnte nicht fehlen, daß auch sonst die beiden Sagenkreise und Dienste vermischt wurden.[2] Durch diese Tatsachen durfte Onomakritos wohl veranlaßt werden, die, auch in anderer Hinsicht für die Rolle der verfolgenden Unholde brauchbaren, Titanen Homers in seine orphische Dichtung[3] aufzunehmen, aus der sich dann die Vulgata der Orphiker und des Volksglaubens niedergeschlagen hat.

Für unsere Zwecke ist es wichtig, festzustellen, daß die Dämonen, welche das göttliche Kind und seine Umgebung auf den Höhen des Parnassos dort oben über Delphi überfielen und in Stücke zerrissen, nach der älteren, vor Onomakritos' Dichtung vorhandenen Auffassung nicht als Titanen gegolten haben. Daß sie aber in weißer Färbung sich nahten und in solcher Erscheinung ihr Werk der Vernichtung verrichteten,

[1] Daß Onomakritos die kretische Sage benutzte, führt bereits O. Müller aus, *Prol.* 392. 395. Grab des Zeus: die Stellen bei Lobeck *Agl.* 903. Rohde *Psyche*[1] 122.

[2] Vgl. besonders das schon früher herangezogene Bruchstück aus Euripides' *Kretern,* wo der kretische Priester des mystischen Zeus spricht v. 10 ff. *ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βιοτὰς τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας Μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών, καὶ Κουρήτων Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω . . .* (aus Porphyr. *de abstin.* 4, 19). *Feralis exercitus* II, *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 241.

[3] Das Hauptwerk waren die *τελεταί,* darin die Zagreussage. Lobeck *Agl.* 384; Gerhard *Orpheus u. d. O.* S. 72. 147; Abel *Orphica* S. 224 f.

darf als ursprünglicher Sagenzug angesehen werden.[1] Die Titanen überhaupt, also Kronos, Rhea, Iapetos, Atlas und die anderen, hat man sich nie als weiße Gestalten gedacht. Nirgends findet sich eine Nachricht dieser Art; dem widerspricht es ja auch, wenn gesagt wird, daß jene Unholde sich die Gesichter beschmierten, um dadurch unkenntlich zu werden.[2]

2. Die Untersuchung hat nun darauf einzugehen, welche Grundlagen es waren, auf denen die dämonischen Verfolger des Dionysos auf dem Parnassos entstanden sind.

Für uns bildet das in der Ilias (6, 130f.) von der Mißhandlung des Gottes und seiner Ammen durch den thrakischen Lykurgos Berichtete die älteste Form der Sage. Lykurgos wird als *κρατερός* bezeichnet, der mit den himmlischen Göttern den Streit aufnahm, des rasenden Dionysos Pflegerinnen über das heilige Nyseïon hinjagte, so daß sie alle miteinander die *θύσθλα* (d. i. eigentlich Opfergerät, hier wohl Fackeln und Thyrsosstäbe) auf die Erde warfen, da sie von dem männertötenden Lykurgos mit dem Ochsenschläger, dem Doppelbeile, verletzt wurden. Dionysos, in die Flucht gejagt, taucht in die Meereswoge, und Thetis nahm den Geängsteten auf ihren Schoß; denn gewaltiges Zittern vor dem Schreien des Mannes hatte ihn ergriffen. Dem Lykurgos zürnten von da an die Götter; Zeus machte ihn blind, da er allen Unsterblichen verhaßt geworden war: *Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος — — ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας σεῦε κατ' ἠγάθεον Νυσήιον· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν, ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου θεινόμεναι βουπλῆγι. Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς δύσεθ' ἁλὸς κατὰ κῦμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ*

[1] Wenn das Bestreichen des Gesichts mit Gips später auch im mystischen Apparate des kretischen Zeus begegnet, so liegt darin eine Übertragung vor.

[2] Nonn. *Dion.* 6, 169 *γύψῳ κερδαλέῃ χρισθέντες. δόλῳ δ' ὑποδύντων Τιτάνων* Clemens *Cohort.* S. 5. Vgl. Abel *Orphica* S. 225. 230.

δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ· τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάις· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν.

In dieser einfachen Gestaltung des Mythos sind die Grundzüge der von den Orphikern nachmals bis in viele Einzelheiten ausgebildeten Leiden des Dionysos enthalten: Spiel des Gottes und seiner Begleitung auf Bergeshöhe, Angriff und Mißhandlung durch rohe Gewalt, Verschwinden des Überfallenen, Bestrafung des Frevlers. Aischylos' Lykurgia, eine Tetralogie, hatte dies im ersten Stücke, den Edonen, an das Sophokles im Chorgesange der Antigone 955 ff. anknüpft[1], weiter ausgeführt. Dionysos erscheint an der Spitze seines Thiasos, dem außer den Mainaden auch Männer angehören, und übernimmt selber die Strafe des Übeltäters.[2] Weiteres bietet die boiotische Sage von Pentheus, die Aischylos und Euripides für die Bühne bearbeitet hatten. In Euripides' Bakchen heißt Pentheus, der Sohn des aus der Drachensaat entsprossenen Echion und der Kadmostochter Agaue, ein wildblickendes Ungeheuer, nicht ein menschliches Geschöpf, einem mordgierigen Giganten gleich: *ὃν Ἐχίων ἐφύτευσε χθόνιος, ἀγριωπὸν τέρας, οὐ φῶτα βρότειον, φόνιον δ' ὥσπερ γίγαντ' ἀντίπαλον θεοῖς* (540 ff.). Ein wirklicher Kampf zwischen zwei Heeren, des Pentheus und seiner Krieger gegen Dionysos und seine Mainaden, findet statt. Den Übeltäter ereilt auch hier die Strafe von seiten des Gottes selbst; seine Mutter Agaue sieht ihn; die Mainaden machen Jagd auf ihn und reißen ihn in Stücke. Man erkennt: das Abweichende in der Pentheussage liegt beidemal darin, daß nicht Dionysos vernichtet wird, sondern selbst das Strafgericht durch Zerreißen

[1] 961 ff. *κεῖνος ἐπέγνω μανίαις ψαύων τὸν θεὸν ἐν κερτομίοις γλώσσαις. πανέσκε μὲν γὰρ ἐνθέους γυναῖκας εὔιόν τε πῦρ, φιλαύλους δ' ἠρέθιζε μούσας.*

[2] Aeschyli *fr.* 57 Nauck.

(2%%*+)#)" %9?& =$' $/3 .)4 $ "$"2' +#4 5+.) 3$#)"N
.$' () +,#&)& $/3 .)4 +&#$+ 2") $")"&#)/' ". '2
$/,# $".) 59 &' $'))+?)" D).2,# +'& ,#$ $6&) +'&+',#)
/0 +" -)+.)" 9%%)" /". -%)+-&)' $/,# '2"'& +) $+"$.)"
*))+?)" +))N $%')#)N +)0)"N 9%-) N &+))N /". () ',#%+"0)"
.$' 2#) %)+',#N . D$ 1 0 5
) 2&& ')%-'& 5+ . */)+")4 5+%.)" 942"N 9B)% .)
0%)+,#3$%%' 2#)' %)+',# () *)# &BN N &+))
() &+%0&N%N))"',#)" /4- +"0&N 9B '%K N%% $:
=$')"&#)/' (2" .)" $+"$.)") %+&&N & $3 +" 0%)+,#) =)+')
.)" &# $6+',#)" :#)/'N .)")"))+?/"0 ./ ,# .+) -$67
,#+',#)" =)+-) .$' 0C&&%+,#) 4 5+).) #2%& B) 0%)+,#)
/0 +'&)'N 5)"" $/,#).)+$.)" -'; &2' *) '&A,6)%&L)-)"'2
.)" 0)+')" +'2"N /4 +#" */ () DA"0)"N /". ')%-'& .)" $'2"

mehr als wesentliches Erforderniß ansieht; es geht also nicht nur „bei gedämpfter Trommel Klang".) Alle Behörden haben von da ab den Anordnungen des Befehlshabers Folge zu leisten. Wer ein von ihm „im Interesse der öffentlichen Sicherheit" erlassenes Verbot übertritt oder Andere dazu anreizt, wird mit Gefängniß bis zu einem Jahr, daneben auch nach Befinden mit Geldbuße, bestraft (Paragraph 9b). Hier steckt der eigentliche Kern des Pudels: denn hiermit ist dem Befehlshaber eine unbeschränkte Strafgesetzgebungsgewalt verliehen, die weder an Mitwirkung anderer Organe noch an irgendwelche Förmlichkeiten der Entstehung oder Bekanntmachung der Erlasse gebunden ist und durch empfindliche Strafandrohung wirksam wird. Voraussetzung ist nur, daß das Verbot (oder Gebot) ersichtlich (wenn auch nicht nothwendig ausdrücklich) im Interesse der öffentlichen Sicherheit erlassen ist. Das ist aber, wofern beim derzeitigen Mangel an Gummi-Material der Ausdruck noch zulässig erscheint, ein richtiger Kautschukbegriff. Wo eine Regelung jetzt überhaupt von irgendwelcher Bedeutung ist, berührt sie auch irgendwie die öffentliche Sicherheit. Verkehr mit Gefangenen, Aufenthaltsbeschränkungen für Ausländer, Verbreitung von Kriegsnachrichten, Absperrung von Bezirken, Waffenverkauf und Aehnliches drängen sich ja als Gegenstand der Regelung geradezu auf; aber auch Verkauf von Kupfer, Automobilreifen, Pferden und Trinkbranntwein, Ankündung kurpfuscherischer Heilmittel, Tanzlustbarkeiten, Einführung der Polizeistunde in den Bordellbetrieb, Landstreichen, Betrug bei Unterstützungsgesuchen, Besprechung militärischer Angelegenheiten und Beschlagnahme von Großviehhäuten, Höchstpreise und Viehfütterung sind gleichermaßen einbezogen worden. Vieles davon, wie ein Tänzlein in Ehren oder ein Schöpplein über den Durst, würde in Friedenszeiten die öffentliche Sicherheit kaum gefährden; im Krieg läßt sich ein Zusammenhang wohl herausfinden. Im Uebrigen genügt es, daß der Befehlshaber einen solchen Zusammenhang angenommen hat; ob mit Recht, ist nicht Sache richterlicher Nachprüfng, so wenig wie die Nothwendigkeit der Verordnung. Diese kann sowohl in Ergänzung bestehender strafrechtlicher Vorschriften als auch zu deren Abänderung oder ganz praeter legem ergehen und eben so bisherige Strafandrohungen verschärfen. Gerade diese Befugniß spielt eine besonders große Rolle: leichte Verstöße, wie Ueberschreitung der Polizeistunde, die sonst mit Geldstrafe oder Haft gesühnt wurden, verfallen, sobald der Militärbefehlshaber eingreift, unweigerlich der Gefängnißstrafe, die der drakonische Paragraph 9 b ursprüng-

lich allein gelten ließ. Allerdings ist ihm dieser Giftzahn durch das vom Reichstage eingebrachte Gesetz vom elften Dezember 1915 ausgebrochen oder doch abgestumpft worden; bei Annahme mildernder Umstände ist jetzt die Verhängung von Haft oder Geldstrafe zulässig. Immerhin bleibt das Schreckwort: „Hier steht Gefängniß drauf!“ grundsätzlich bestehen; und die Zahl dieser Anordnungen, Verfügungen und Bekanntmachungen ist Legion! Sie sprießen auf wie Kräuter im Maien, sind in jedem Kommandobezirk anders, werden oft aufgehoben oder abgeändert und stehen in keinem Gesetzblatt, sondern verstreut in Amtsblättern oder sonstigen Zeitungen. Manchmal sind sie auch nur den Betroffenen mündlich bekannt gegeben, so daß die Feststellung ihres Inhalts Schwierigkeiten macht.

Aus zwei Quellen fließt also der Strom unserer Kriegsnothgesetzgebung; an der einen sitzen die bürgerlichen Obrigkeiten vom hohen Bundesrath bis hinab zum einfachen Land- oder Stadtrath, an der anderen die militärischen Machthaber. Hierbei sei jedoch gleich bemerkt, daß „Gesetze“ im engeren Sinn nur der Bundesrath, und auch nur auf Grund des schon erwähnten Ermächtigungsgesetzes vom vierten August 1914, erlassen kann; andere Erlasse haben nur das Wesen von Verwaltunganordnungen. Ueber den Unterschied wird noch zu reden sein.

Wie findet sich nun unsere Rechtsprechung mit diesem lawinenartigen Anschwellen der Strafvorschriften ab? Die Schwierigkeiten sind nicht gering und bestehen nicht nur in der Fülle, sondern fast noch mehr in der Qualität des Stoffes. Schon die Frage der Rechtsgiltigkeit der einzelnen Verordnungen muß oft gestellt werden. Hat der Verordnende nicht die Grenzen seiner Zuständigkeit überschritten? Ist seine Verordnung mit denen anderer Stellen vereinbar? Muß sie nicht durch spätere Erlasse als aufgehoben oder abgeändert gelten? Hier bieten sich für eine Offensive der Vertheidigung (was man taktisch einen „Gegenstoß“ nennt) leicht Angriffspunkte. Noch schlimmer aber steht es um die Auslegung des Sinnes. Was bei normaler Gesetzgebung die beste Handhabe bietet, nämlich die „Materialien“ (Begründung des Entwurfes, Kommissionberichte, Reichstagsverhandlungen), fehlt hier natürlich. Der nackte Text steht in glanzvoller Vereinsamung da, wie eine Minerva aus dem Haupte des Urhebers entsprungen, aber nicht immer von gleicher Vollkommenheit und göttlicher Weisheit. Und Das ist nicht zu verwundern. Die jetzt nothgedrungen zur Rechtserzeugung berufen sind, werden nicht immer auch den inneren Beruf dazu in sich tragen und noch weniger die

erforderliche Schulung durchgemacht haben, um Alles juristisch scharf durchzudenken und mit unzweideutiger Klarheit zum Ausdruck zu bringen (was übrigens auch geschulten Juristen manchmal mißlingen soll). Hierzu kommt, daß Schleunigkeit des Eingreifens in die verschiedensten Materien jetzt oft das Haupterforderniß einer wirksamen Regelung ist, und da Geschwindigkeit bekanntlich keine Hexerei ist, so brauchen die Verfasser der Nothverordnungen auch keine Hexenmeister zu sein. Wo eine Lücke oder Dunkelheit bleibt, mag dann die zünftige Jurisprudenz nachhelfen.

Also läßt sich nicht leugnen, daß unsere herkömmlichen Begriffe von Gesetzgebung und Gesetzesanwendung einigermaßen auf den Kopf gestellt sind; doch ist zuzugeben, daß sie ganz gut darauf stehen, jedenfalls besser, als man erwarten konnte. Aber in einer Zeit, wo man Alles mit Ersatzmitteln schafft, läßt sich eben auch mit einem „Gesetzesersatz" eine Weile erträglich auskommen. So haben denn die Gerichte, an der Spitze das Reichsgericht, den Umgang mit Kriegsnothverordnungen allmählich gelernt und die wichtigsten Rechtsgrundsätze für ihre Anpassung an das bestehende Rechtssystem festgelegt. Erschwerend war hierbei obendrein die Verwischung der Grenzen von Civil- und Strafrecht, die das (schon zuvor berührte) Eingreifen des Staates in private Rechte und Freiheiten mit sich gebracht hat und die in Beschlagnahmen, Handels- und Zahlungverboten, Preisfestsetzungen und Anzeigepflichten scharf hervortritt. Sie überträgt sich naturgemäß auch auf die Verordnungen, deren civiler und krimineller Inhalt (für die Militärbefehlshaber ist ja ohnehin das Alles „civil") vielfach in einander übergeht. Aber auch darüber ist man hinweggekommen.

Die wichtigste Frage war, ob auch fahrlässige Uebertretung der Verbote mit Strafe bedroht sein soll, worüber die Verordnungen meist keinen Ausspruch enthalten. Der Einwand der Unkenntniß wird fast in drei Vierteln der Straffälle erhoben; und gewiß oft mit Recht. Denn noch lebt nicht der Mensch, der sich einer vollständigen Kenntniß der Kriegsnothverordnungen rühmen könnte, und je länger der Krieg dauert, desto mehr schwindet die Möglichkeit, daß ein solcher Kenner jemals geboren wird. Dafür sorgt schon die Unauffindbarkeit mancher Verordnungen, die „kein Lied, kein Heldenbuch meldet", höchstens der amtliche Theil irgendeines Lokalblättchens. Der beneidenswerthe Mensch, den man unbesehen wegen wissentlicher Uebertretung jedes Verbots strafen könnte, wird also nie gefunden werden. Das hilft aber den Anderen nicht. Denn es ist bereits in der Rechtsprechung festgestellt,

daß alle Verbote, die einen polizeilichen Charakter haben (und Das sind die meisten), im Zweifel auch den fahrlässigen Uebertreter treffen wollen. Nun kann freilich die Unkenntniß solchen Verbotes eine völlig unverschuldete, also nicht fahrlässige sein. Aber Unkenntniß des Gesetzes schützt ja bekanntlich vor Strafe nicht, nur Unkenntniß von „Thatumständen", wenn sie unverschuldet ist. (Paragraph 59 des Strafgesetzbuchs.) Wären also alle Kriegsverordnungen wirkliche „Gesetze", so könnte sich Niemand auf Unkenntniß berufen. Das sind sie aber, wie schon erwähnt, zum Glück nicht, sondern das Reichsgericht sieht sie als bloße Verwaltungmaßregeln an. Ihr Erlaß ist danach für den Uebertreter ein „Thatumstand"; er wird ihn zu den ungünstigen Umständen dieser Art rechnen müssen. Irrthum über das Vorhandensein, auch über das Fortbestehen, die Rechtsgiltigkeit und den Inhalt der Verordnung wird also an sich beachtet. Bleibt nur die Frage, ob er unverschuldet ist. Hier vertraten nun die Gerichte anfangs die Meinung, daß jeder Staatsbürger die Verordnungen, die für das ganze Reich oder seinen Bundesstaat ergangen sind, und die seines Bezirks kennen müsse. Jetzt nimmt man Dies aber nur noch von solchen Bestimmungen an, die von ganz allgemeiner Bedeutung sind oder den Wirthschaft- oder Geschäftsbetrieb des Angeklagten besonders treffen; um solche hat er sich unbedingt zu bekümmern. Jeder muß die Beschlagnahme gewisser Stoffe, wie Kupfer und Gummi, kennen, Jeder auch die Höchstpreise der gangbaren Lebensmittel; sonst macht sich auch der Käufer, der zu höheren Preisen einkauft, strafbar. Ein Gastwirth muß um die Polizeistunde, um das Verbot des Branntweinverkaufes Bescheid wissen, ein Landwirth um das Verbot der Verfütterung von Getreide an das Vieh, ein Pferdehändler um die Beschränkungen des freien Aufkaufs, ein Zeitungmann um die Censurvorschriften, während ein Oberlehrer mit diesen Censuren nicht vertraut zu sein braucht. Wie weit man im Einzelnen die Anforderungen an das „Kennenmüssen" stellen soll, ist Sache der Praxis. Wer einen Anderen im Geschäft vertritt, sei es auch nur als Familienangehöriger, haftet wie der Inhaber selbst. Auch sonst wird Jeder gut thun, nicht mit Scheuklappen an der Verordnungmaschine vorüberzugehen und sich nicht auf seine Harmlosigkeit zu verlassen.

Daraus, daß die bezeichneten Verordnungen als Verwaltungmaßregeln gelten, anstatt als Gesetze, folgt übrigens auch manches für den Angeklagten Nachtheilige. Sie werden weder durch eine Aenderung der Gesetzgebung berührt noch wirkt ihre

eigene Abänderung auf die Strafbarkeit der vorher begangenen Uebertretungen zurück. Wer über den Höchstpreis verkauft hat, wird durch dessen spätere Erhöhung oder Beseitigung nicht straffrei, wer sein Schwein im Lenz mit Kartoffeln gemästet hat, nicht durch deren nunmehrige Freigabe zur Viehfütterung. Das wird sehr oft übersehen, auch von den Vertheidigern. Dann giebt es allerlei feine Unterschiede. Der Bundesrath, zum Beispiel, kann sowohl eigentliche Gesetze erlassen als auch (wie etwa, wenn er nur Höchstpreise festsetzt oder Bestimmungen über die Ausgestaltung neuer Einrichtungen trifft) bloße Verwaltunganordnungen. Der Militärbefehlshaber kann Strafbestimmungen aus Paragraph 9b treffen oder auch nur nach Paragraph 4 vermöge der auf ihn übergegangenen vollziehenden Gewalt, also wie ein Polizeiorgan; diese zwei Seelen wohnen in seiner Brust. Wann nun in allen diesen Fällen das Eine, wann das Andere vorliegt, ist einem Erlaß nicht immer sogleich anzusehen. Oft weiß es wohl der Erlassende selbst nicht. Aber der Strafrichter muß es wissen. Denn für die Giltigkeit, Tragweite, Auslegung des Erlasses in der Revisioninstanz kann viel davon abhängen. Aber hier gerathen wir schon zu tief in den juristischen Begriffshimmel hinein, in dem anderen Leuten selten „himmlisch" zu Muth ist, und wollen deshalb auf gründlichere Belehrung lieber verzichten.

Auch ein Eingehen auf die einzelnen Verordnungen würde hier zu weit führen. Manche sind dabei, die eine besondere Besprechung verdienen, weil sie viel umstrittenen und noch ungelösten Problemen der Gesetzgebung mit einem kühnen „Immer feste druff!" wacker zu Leibe gehen und dabei beachtenswerthe Ansätze zu einer dauernden Rechtsbildung enthalten. So die Verordnung des Bundesraths über die Entlastung der Gerichte mit ihren Vereinfachungen des Rechtsganges, die freilich zum Theil schon wieder rückwärts revidirt worden ist, weil sich nicht Alles bewährte. So ferner die Höchstpreisgesetzgebung, eine Fundgrube der feinsten civil- und strafrechtlichen Streitfragen, dann das kaum minder ergiebige Verbot der Zahlungleistungen an das feindliche Ausland und namentlich die Bekämpfung des Nahrungmittelwuchers in Anlehnung und weiterer Ausbildung des in den Paragraphen des Strafgesetzbuchs festgelegten Wucherbegriffes. Die Umgrenzung der Begriffe des übermäßigen Gewinnes, der Marktlage und ihres Verhältnisses zum Marktpreis, des Kettenhandels und der Preistreiberei, die Berücksichtigung der Anlagekosten: da sind große Schwierigkeiten. Als Gegenstück sei eine Bekanntmachung verschiedener Militärbefehlshaber erwähnt, die, obwohl

BIBLIOTEKA W TORUNIU UNIWERSYTECKA

äußerst einschneidender Natur, bisher wenig Beachtung gefunden hat. Sie verbietet im Interesse der öffentlichen Sicherheit (Paragraph 9b) schlankweg jede Besprechung militärischer Angelegenheiten. Was aber wird wohl heutzutage mehr besprochen als eben solche Angelegenheiten? Wovon leben die Zeitungen, die Stammtische, die Versammlungen und Vorträge? Wer könnte denn stets der Versuchung widerstehen, ein Weniges über die Kriegsziele zu reden? Und Die gehören doch, wie gerichtlich ausgesprochen ist, ganz unbestreitbar zu den militärischen Angelegenheiten, auch wenn man sie vorsichtiger Weise „Friedensziele" nennt. Eben so ist jeder Erfolg unserer Truppen, jede Einberufung oder Beurlaubung, jede Verleihung eines Gefreitenknopfes, ja, jedes Militärkonzert natürlich eine durch und durch militärische Angelegenheit. Soll das Alles nun mit eisigem Stillschweigen übergangen werden? So ist es offenbar nicht gemeint. Die Gerichte haben denn auch schon für eine entsprechende Einschränkung des Wortsinnes gesorgt, so daß man unverfängliche Mittheilungen über militaria machen kann, ohne alsbald die Gefängnißzelle offen zu finden. Militaria non sunt turpia.

Im Ganzen darf man sagen, daß die Erschütterung des Rechtslebens gar nicht so schlimm geworden ist, wie man fürchtete und wie es bei oberflächlichem Hinblicken auf die Fülle sich überstürzender Anordnungen scheinen könnte. Es bleibt auch unter dem Wasserfall noch manch trockenes und geschütztes Plätzchen Besonders ist anzuerkennen, daß die Militärbefehlshaber von der ihnen verliehenen fast schrankenlosen Macht einen durchaus maßvollen und sachgemäßen Gebrauch gemacht haben. Wir haben kein Säbelregiment, und wo eingegriffen wird, geschieht es nicht ohne erheblichen Grund. Vieles, was jetzt von Krieges wegen seine vorläufige Regelung gefunden hat, könnte gut und gern auch später von Rechtes wegen mit gleicher Kraft, wenn auch größerer Ruhe und Gründlichkeit angefaßt werden. Gewiß: der Jurist (und nicht nur er) wird bei aller Anerkennung der tüchtigen Gesammtleistung hinter der letzten Kriegsnothverordnung, die aufgehoben wird, ein großes Kreuz schlagen. Aber er wird nicht verkennen, daß die erschütternde Krisis alles Bestehenden, die unser Vaterland durchgemacht hat, auch an seinem Rechtsleben nicht vorübergehen konnte und daß sie auch ihm schließlich zur Aufrüttelung, Erfrischung und inneren Erstarkung zu dienen vermag. Die leidige Vielregirerei wird schon wieder aufhören, wenn es erst ohne sie geht; bis dahin thun die von ihr geschaffenen Behörden nach bestem Wissen ihre Pflicht.

Otto Reinhold

Anzeigen.

Schritt für Schritt. Roman von Otto Flake. Verlag S. Fischer.

Dieser Roman kommt mir vor wie ein unbewußter Versuch, zwei grundverschiedene geistige Welten einander zu verschmelzen: in ihm ist romanische Sinnenfeinheit mit germanischer Gedankentiefe und -schwere verbunden. Ein voller Einklang ist nicht entstanden; man stößt auf Stellen, wo federleichtes Geistiges mit hartem Stofflichen peinlich aufeinanderprallen. Aber Das schadet dem Buch nicht; denn das Bedeutende an ihm ist die That, die Entschlossenheit, mit der hier ein denkender Mann den überkommenen Wust von erotischem Ritterthum und sexueller Pfäfferei in den Trödelwinkel wirft. Ein gründlich suchender Germane, dem jede romanische Oberflächlichkeit und Frivolität weltenfern liegt, bekennt sich hier freudig und offen zu dem Grundsatz: „Sinnliche Regsamkeit ist ein Besitz so positiv wie ein anderer; wer sinnenstark ist, hat Etwas vor Sinnenschwachen voraus.“ Otto Flake hat als gedanklich Produktiver ein erotisches Problem herzhaft angepackt, das bisher unter hundert Männern kaum einer als Problem auch nur gesehen hat: die naturwidrige und verderbliche Grundlage, auf der die Normalehe, wie sie im Lauf der Jahrtausende in der gebildeten Gesellschaft sich geformt hat, beruht. In unseren Durchschnittsehen pflegt sich ein wissender, in Dingen der Liebe erfahrener Mann mit einer unberührten, in solchen Dingen ganz unerfahrenen Frau zu verbinden; zwei Individuen, die auf verschiedenen Stufen der erotischen Entwickelung stehen, geben sich dem Wahn hin, ihre harmonische Vereinigung sei ohne Weiteres möglich. Anders ausgedrückt: jede normale Durchschnittsehe trägt den Keim zur Enttäuschung und damit zu innerer Zerrüttung in sich; meist liegts nur am Zufall oder an der Temperamentlosigkeit der Gatten, daß die Tragik ausbleibt. Dieses Problem ist von Flake zwar nicht scharf formulirt, aber tief gefühlt und in geistiger Unabhängigkeit, in Freiheit von „Moralinsäure“, mit offenem Blick für menschliche Größe und Kleinheit betrachtet worden. Es liegt an der unendlichen Spannweite des Gegenstandes, an der grenzenlosen Mannichfaltigkeit der Erscheinungen im Gebiet des Erotischen überhaupt, daß nur einzelne Flächen und Tiefen des Problems in dem Roman durchmessen werden. Doch der Dichter ist auf der Barke seiner germanischen Denkfreudigkeit und Entdeckerlust, mit dem Kompaß seines romanisch feinen erotischen Spürsinns am Ufer eines neuen Welttheils gelandet, wo in Zukunft unserem Wissen um sexualethische Werte wunderbar neuartige, wohlschmeckende und nahrhafte Früchte am Baum der Erkenntniß reifen können. Als die schönste Stelle des Buches habe ich das (im bürgerlichen Sinn höchst unmoralische) Abenteuer des Helden mit der wildfremden Frau empfunden, die mit einer Unbekannten verlebte Nacht, die niemals wiederkehren soll und wo schweigendes Einverständniß nicht der Worte be-

darf. Hier ist das Fleischliche mit einer Wucht und einem Ernst behandelt, der den animalischen Vorgang mit einem Schlag bis in die reinste Höhe hebt. In dieser schweigenden Vereinigung zweier erotisch gleichgestimmten Seelen ist die Sinnenthat in die heilige Tiefe des Mysteriums entrückt. Andere Stellen brachten mich in Unbehagen. Besonders der tragikomische Ausgang der Liebelei der erregbaren

dicht unter dem Fußboden beigesetzt wurden.[1] — Ein Resümee über die Resultate der neuen französischen Ausgrabungen in Susa, über die vier reichillustrierte Prachtbände mir erst kurz vor der Niederschrift dieser Zeilen zu Gesicht kamen[2], muß einem künftigen Bericht vorbehalten bleiben. — H. V. Hilprechts Vortrag über die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur ist in englischer Sprache erschienen.[3] Von der zum Teil unerquicklichen Literatur über die Kontroverse der „Tempelbibliothek" dieses Bel-Heiligtums sei nur M. Jastrows jüngste, besonnene Schrift „Did the Babylonian Temples have Libraries?"[4] erwähnt. — Über die von J. E. Banks an den babylonischen Ruinenstätten des alten Larsa und zu Bismaya oder Bismya geleiteten Ausgrabungen, darunter der Entdeckung eines Tempels mit Pyramide und einer durch Statuen geschmückten Plattform sind mir zunächst nur vorläufige Berichte bekannt geworden.[5] — Eine dankenswerte gedrängte Gesamtübersicht über die neueren westasiatischen Ausgrabungen enthält Ch. Fosseys „Manuel d'Assyriologie".[6]

Von großem Wert für die Religionsgeschichte versprechen neue, zum Teil umfangreiche Keilschrifttexte zu werden, die in den Berichtjahren teils ohne teils mit Übersetzungen und Erklärungen erschienen sind. Von der offiziellen Publikation des Britischen Museums „Cuneiform Texts" sind seit unserem

[1] Ebd. Juni 1904, Nr. 22, S. 22; Mai 1906, Nr. 31, S. 46.

[2] J. de Morgan, *Délégation en Perse. Mémoires.* Tome V, Paris 1904; tomes VI—VIII, Paris 1905.

[3] *In the temple of Bêl at Nippur.* With 57 illustrations. Philadelphia 1904.

[4] Im *Journal of the American Oriental Society* XXVII, 1906, p. 147ff.

[5] Vgl. R. Fr. Harper im *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, pp. 207f., 260ff.; J. E. Banks ebd. XXI, pp. 57ff., 64; XXII, pp. 29ff., 139ff. und in der *Sunday School Times* vom 8. Juli 1905, p. 375 sowie H. N. Fowler im *Amer. Journ. of Arch.* 1905, pp. 100, 340 und 1906, p. 96.

[6] *Tome premier (Explorations et fouilles,* etc.), Paris 1904, p. 48ff. Dazu dess. Verfassers *L'Assyriologie en 1903* im *Journ. asiat.,* Sept.-Oct. 1904, p. 244ff.

letzten Bericht sechs neue Teile ausgegeben worden[1], von denen vier religiöse Texte enthalten. Außer einer Reihe altbabylonischer Weihinschriften (in Part XXI), einem in zwei Exemplaren erhaltenen Brief eines Königs (Assurbanipal?) über Kopien magischer Texte (Pt. XXII, plate 1) und der Wiederholung der sogenannten *Mappa Mundi* aus ZA IV, 369f. (ebd. pl. 48) sind an dieser Stelle die Ausgaben mehrerer Tafelserien zu nennen, die in gewohnter Weise nach den Angaben in des Ref. „Catalogue" und ohne dessen Nennung zum erstenmal ediert wurden. Drei dieser Serien berühren sich eng mit den Texten über Leberschau und werden von dem alten, in der Bibliothek zu Ninive angefertigten Katalog solcher Texte eingeleitet (Pt. XX); drei weitere Serien (Pt. XXIII) enthalten kurze Gebete und Beschwörungen gegen allerlei Krankheiten, gegen die Belästigung durch die Geister der Abgeschiedenen, verbunden mit Totenopfern, und gegen Fiebererscheinungen.[2] — Aber auch an Textpublikationen von privater Seite ist kein Mangel. Fr. Thureau-Dangin beschenkte uns mit einer sorgfältigen Edition altbabylonischer Inschriften aus Tello, die zum Teil schon durch ihre Daten mit der Angabe von Tempelbauten und Stelenweihungen Interesse beanspruchen.[3] Als besonders wertvoll erweisen sich die trefflichen Transkriptionen und Übersetzungen, die derselbe Gelehrte von den Inschriften aller Priesterfürsten und Könige von „Sumer und Akkad" in einem handlichen Bande vereinigt hat.[4] Ein Einblick in das Wesen der „sumerischen" Religion wird durch diese verlässige Grundlage nun auch Nichtassyriologen ermöglicht. Dazu mag anhangs-

[1] *Cuneiform texts from Babylonian tablets, etc., in the British Museum,* Parts XVIII—XXIII (300 Plates). Printed by Order of the Trustees. London 1904/06.

[2] Wenn anders der Serientitel „Wenn auf einen Mann ein „Feuer" = Fieber herabkommt" vor sechzehn Jahren von mir richtig erfaßt wurde.

[3] *Recueil de tablettes chaldéennes.* Paris 1903.

[4] *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad. Transcription et traduction.* Paris 1905.

weise die Bemerkung verstattet sein, daß endlich in den letzten Jahren die nachgerade ins Stocken gekommene Erforschung des Sumerischen auf breiter Grundlage eine nachhaltige Förderung erfahren hat, die auch der Religionswissenschaft zugute zu kommen verspricht.[1] — Aus assyrischer Zeit reihen sich hieran die Fortsetzungen von Ch. Virolleauds Arbeiten über astrologische Inschriften und Omentexte. Von dem in unserem letzten Berichte (Bd. VII, S. 196f.) erwähnten astrologischen Werk erschienen die 6. und 8. Lieferung (über die Sonne und die „Atmosphäre") in verbesserter Auflage[2], und als Vorläufer für eine zweite Auflage von Lieff. 5 und 7 gab der Verfasser zwei Bogen in Transkription.[3] Von der Omensammlung betitelt „Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe (?) liegt" (vgl. des Ref. Catal., p. 2140) transkribierte Virolleaud gleichfalls mehrere Tafeln[4] und versuchte sich auch sonst in der Deutung vereinzelter Omentexte.[5] Sichere Anhaltspunkte zu einem besseren Verständnis dieser schwierigen Inschriften werden sich aber erst gewinnen lassen, wenn verlässige Texteditionen ganzer Serien oder aller zu einer Gattung gehörigen Inschriften vorliegen. — Mit viel größerem Material als Virolleaud arbeitet A. Boissier, dessen neues Werk über „Divination"[6] eine

[1] S. J. D. Prince, *Materials for a Sumerian Lexicon*: *Assyriologische Bibliothek* XIX, 1. und 2. Leipzig 1905/06. Vgl. auch V. Brummer, *Die sumerischen Verbal-Afformative*, Leipzig 1905 und zuletzt Fr. Hrozný, *Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier* in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XX (Wien 1906), S. 281 ff.

[2] *L'Astrologie chaldéenne. Fasc. 6. Transcription. Shamash. 2. éd.* autographiert Paris 1904 und in Typendruck Paris 1905. *Fasc. 8. Trscr. Adad. 2. éd.* Paris 1904.

[3] *Etudes sur l'Astrologie chaldéenne.* Poitiers 1904.

[4] *Etudes sur la divination chaldéenne. Première partie.* Poitiers 1903 und vermehrt Paris 1904.

[5] In der *Revue sémitique* 1904, S. 269 ff.; 1905, S. 361 ff. und in *Babyloniaca, fasc. 1.* Paris 1906.

[6] *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.* Vol. I, Genève 1905. Vol. II, fasc. 1, Genève 1906.

Menge bisher unzugänglicher Texte bringt und vor allem für die Erklärung der „Leberschau"-Omina einen tüchtigen Fortschritt bekundet. Zu diesem bedeutsamen Abschnitt der assyrischen Literatur, der in ihr einen unverhältnismäßig breiten Raum einnimmt, mag schon an dieser Stelle auf einige Bemerkungen C. Bezolds, die noch vor das Erscheinen des Werkes Boissiers fallen[1], und auf den wichtigen Artikel M. Jastrows über die verschiedenen Bezeichnungen der Leber in den Keilinschriften verwiesen werden.[2] Freilich harren hier auch jetzt noch Rätsel genug der Lösung.[3] — Mit liebevoller und fast durchaus schweigsamer Benützung des Katalogs der Kujundschiksammlung, aber ohne irgend ersichtliche wissenschaftliche Auswahl hat K. D. Macmillan 66, von A. Ungnad autographierte Texte dieser Londoner Sammlung herausgegeben, mehrere davon auch transkribiert, übersetzt und mit einem brauchbaren Glossar versehen:[4] unilingue und bilingue Gebete, Hymnen, Beschwörungen und Ritualfragmente, für deren Erklärung in einzelnen Fällen die von G. Reisner bearbeitete Sammlung ähnlicher Inschriften im Berliner Museum mit Glück herangezogen wurde. Im übrigen wird die Assyriologie durch die

[1] In G. Blechers *De extispicio capita tria* (Gießen 1905), p. 248—252.

[2] *The Signs and Names for the Liver in Babylonian:* ZA XX, 1907, S. 105 ff.

[3] Wenn C. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (Gießen 1906), S. 19 ausführt: „Ich glaube . ., daß die Bronze [von Piacenza] uns die der Himmelsschau eigene Einteilung auf die Leber übertragen darstellt . . . Der Anfang dazu, die Götter in der Leber zu lokalisieren, ist . . . schon hier [auf der babylonischen Leber] zu erkennen . . .", so berührt er sich merkwürdig nahe mit meiner alten, ihm sicher unbekannten Anschauung (ZA IX, 1894, S. 143), „daß hier mathematisch-astrologische Vorbedeutungen vorliegen". Das „mathematisch" ist allerdings unbedingt zu streichen, der Zusammenhang mit der Astrologie aber zunächst noch nicht ohne weiteres zu verwerfen.

[4] *Some cuneiform tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria,* in *Beiträge zur Assyriologie* V, S. 531 ff. — Fr. Martins *Textes religieux* (Paris 1903) scheinen dem Verf. unbekannt geblieben zu sein.

hier beliebte Aneinanderreihung heterogener Fragmente — um mindestens zehn Jahre „verjüngt".

Dagegen ist eine Anzahl systematischer Inschriftenbearbeitungen, denen die Originaltexte oder doch diese getreu wiedergebende Transkriptionen beigefügt sind, warm zu begrüßen. Die Edition von J. Hehns „Hymnen und Gebete an Marduk",[1] auf deren gehaltvolle Einleitung schon in unserem letzten Bericht (Bd. VII, S. 198) hingewiesen werden konnte, bringt die erstmalige Veröffentlichung von neun an Marduk gerichteten, teilweise zweisprachig abgefaßten Hymnen nach der (unerwähnten!) Zusammenstellung in des Ref. „Catalogue" p. 2044a, sowie eine genaue Transkription und wörtliche Übersetzung — nebst erläuternden Bemerkungen — von diesen und sechzehn weiteren nahe verwandten Texten der Bibliothek aus Kujundschik: eine für die Erkenntnis des Mardukkults zur Zeit Assurbanipals wichtige Sammlung. — Was Hehn für diesen, das hat J. Böllenrücher für den Nergalkult geleistet. In einer besonnen und klar geschriebenen „Einleitung" zu acht in Transkription und Übersetzung mitgeteilten „Gebeten und Hymnen an Nergal"[2] werden die verschiedenen Attribute und Erscheinungsformen dieser im A. T. nur 2 Kö. 17, 30 genannten Gottheit besprochen: der — wohl ursprünglich — solare Charakter des Gottes als glühende Süd-, Mittag- und Sommersonne; Nergal als Gott des Krieges und der Jagd, der Pest, des Fiebers und Todes; Nergal als Herr der Unterwelt; seine Beziehungen zu anderen Göttern und Göttinnen; seine astrologische Bedeutung; sein „Januscharakter"; seine Titel und seine Kultmetropole. Auch die Anmerkungen zu Böllenrüchers Übersetzungen enthalten mancherlei für die Religionsgeschichte Beachtenswertes. — Das gleiche gilt von der Arbeit Fr. Hroznýs, die dem Kult des Gottes Ninib (nach einem erwägenswerten Vorschlag des Verf.

[1] In den *Beiträgen zur Assyriologie* V, S. 279ff.

[2] In A. Fischer und H. Zimmerns *Leipziger Semitistische Studien* I, 6. Leipzig 1904.

Ninrag zu lesen?) gewidmet ist.[1] Besondere Beachtung verdient, daß Hrozný in den mit dieser Gottheit verknüpften, meist zweisprachigen Mythen zwei offenbar alte Gedichte entdeckt hat, deren eines „den steten Einfluß" schildert, „welchen die Sonne im Laufe der Zeit auf die Natur ausgeübt hat und noch immer ausübt", während in dem anderen, in mindestens drei Exemplaren erhaltenen, der tägliche Siegeslauf der Sonne am Himmel verherrlicht wird. — Auch E. Guthrie Perrys Ausgabe von „Hymnen an Sin" schließt sich, soweit sie bis jetzt erschienen ist[2], den vorerwähnten Studien würdig an. — Die schon im letzten Bericht (Bd. VII, S. 195) erwähnte Arbeit R. C. Thompsons über die sumerisch-assyrischen Beschwörungen der „Bösen Geister", von der mittlerweile der zweite Band erschien[3], ist mir auch jetzt noch nicht zugänglich geworden. — Hingegen freue ich mich, als Nachtrag zu jenem Bericht hier nochmals auf Ch. Fosseys Werk über die assyrische Magie[4] hinweisen zu können, in dessen erstem Teil der Verf. — hauptsächlich auf Tallqvists und Zimmerns Forschungen basierend — nützliche Zusammenstellungen über Dämonen und Genien, Hexenmeister und Hexen, Bann und Krankheit gibt; ferner die magischen Rituale erläutert: Waschung und Räucherung, Zauber an Bildern der zu behexenden Personen, Knotenschlingung, pharmazeutische Behandlung, Anrufungen, Beschwörungen und Verwendung von Amuletten; und endlich den Zusammenhang der Magie mit der Religion zu ergründen sucht. Der zweite Teil des Buches enthält die Transkription und Übersetzung von 46 „magischen" Texten, denen kurze erläuternde Anmerkungen folgen. — Sehr verdienstlich ist eine Arbeit E. Behrens', den ein sorgfältiges Studium der

[1] *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib): Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1903, Nr. 5.

[2] Als Dissertation, die, um einige Hymnen vermehrt, das 4. Heft von Bd. II der *Leipziger Semitistischen Studien* bilden soll.

[3] *The Devils and Evil Spirits of Babylonia.* Vol. II. London 1904.

[4] Vgl. Bd. VII, S. 199, N. 3.

Harperschen Briefsammlung in den Stand setzte, acht „assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit“[1] bis in Einzelheiten zu erklären und von einer bedeutenden Anzahl weiterer Briefe zum erstenmal den allgemeinen Inhalt anzugeben. Die Resultate der Entzifferung dieser schwierigen Dokumente sind in der „Einleitung“ zusammengefaßt, die sich u. a. über die Vollzugspersonen der kultischen Handlungen und ihre Rangordnung, über Feste und Prozessionen, über Gestirndienst, Magie und Krankenkult in der Briefliteratur aus Ninive verbreitet. — Endlich verdient hier noch B. Telonis Katalog der Siegelzylinder und anderer geschnittener Steine im Museo etrusco e romano zu Perugia[2] Erwähnung, in dem sich mehrere prägnante Darstellungen religiöser Natur finden: Opferszenen, Adorationen, Kultakte und Szenen aus dem Gilgamisch-Epos. — Auch Th. Friedrichs sorgfältige, durch Photographien und Zeichnungen erläuterte Abhandlung über die Darstellungen auf den Siegelabdrücken einer Reihe von Scheil in Sippar ausgegrabener Geschäftsurkunden[3], Abbildungen von Gottheiten und Darstellungen aus Epen, vermitteln Einblicke in die Entwickelung der bildenden Kunst Altbabyloniens im Dienste der Religion. Vier weitere Siegelzylinder aus derselben Periode hat J. M. Price bekanntgegeben.[4]

Von Neuausgaben oder Bearbeitungen einzelner Inschriften ist aus frühbabylonischer Zeit der Schlußartikel von Fr. Thureau-Dangins ausgezeichneter Übersetzung der Gudea-Inschrift „Zylinder A“ zu nennen.[5] Eine revidierte Transkription und Übersetzung der beiden Zylinderinschriften,

[1] In den *Leipziger Semitistischen Studien* II, 1. Leipzig 1906.

[2] *Pietre incise orientali del Museo di Perugia.* Estratto dal *Giornale della Società Asiatica Italiana*, Vol. XVIII. Firenze 1905.

[3] *Altbabylonische Urkunden aus Sippara*, in *Beiträge zur Assyriologie* V, S. 413ff., besonders S. 456ff.

[4] Im *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, p. 190ff.

[5] ZA XVIII, S. 119ff.

der später ein Kommentar folgen soll, gab in handlicher Form derselbe Gelehrte[1], dem auch die Erklärung des Textes einer neugefundenen Statue Gudeas — einer Weihinschrift für den chthonischen Gott Ningisch-zida — sowie die Mitteilung eines merkwürdigen alten Dokuments über die Einäscherung einer Reihe von Tempeln in Tello zu verdanken ist.[2] — Auf die Übersetzung des Gudea-Zylinders A bezieht sich auch eine der letzten Arbeiten des Altmeisters der Assyriologie, Julius Oppert[3], des genialen Keilschriftentzifferers, der am 21. August 1905 der Wissenschaft durch den Tod entrissen wurde. — Zwei Weihinschriften der altbabylonischen Könige Enannadu und Bursin erklärte P. Dhorme[4], während L. J. Delaporte mehrere Texte aus der Zeit Narāmsins über Tempeleinkünfte (Lieferung von Fischen und Räucherwerk usw.) herausgab und übersetzte.[5] — In die neuassyrische Zeit führt Ch. Fosseys Bearbeitung eines Assurbanipaltextes über die Wiederherstellung des Tempels Esagil[6], in die chaldäische St. Langdons Abdruck einer Nebukadnezarinschrift über den Bau der Tempelpyramide Etemenanki.[7] — Endlich sei noch auf H. Zimmerns sehr verdienstliche Sammlung „Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl“[8], auf J. D. Princes Bearbeitung einer Hymne an die Göttin Belit[9], auf Ch. Virolleauds

[1] *Les Cylindres de Goudéa. Transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique. Première partie: Transcription et traduction.* Paris 1905.

[2] *Nouvelle inscription de Goudéa. La ruine de Shirpourla (Lagash) sous le règne d'Ourou-Kagina.* Extrait de la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* VI, 1 (1904).

[3] *Die Übersetzung des großen Cylinders A von Gudea,* in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses* (Leiden 1904), S. 258ff.

[4] ZA XIX, S. 391ff. [5] ZA XVIII, S. 245ff.

[6] ZA XIX, S. 371ff. [7] ZA XIX, S. 142ff.

[8] *Der alte Orient* VII, Heft 3. Leipzig 1905.

[9] *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXIV, p. 103ff. Der Text der betreffenden Tafel ist durch die Hinzufügung eines die

Ausgabe einiger Fragmente astrologischer Inschriften[1] und auf Ch. Fosseys Mitteilung und Erklärung eines Heilmittels gegen Skorpionenstich[2] hingewiesen.

Als zuverlässige Gesamtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion ist M. Jastrows treffliches Handbuch zu begrüßen, von dem in den Berichtjahren der Schluß des ersten Bandes (Lieff. 5—7) und vom zweiten Band die ersten beiden Lieferungen erschienen sind.[3] Es ist rühmend hervorzuheben, daß sich der Verfasser mit der Vertiefung in die Einzelmaterien des weitausgedehnten Gebiets in immer sorgfältiger durchgearbeitete Studien über seine Probleme eingelebt hat und wir ihm für vielfach originelle Forschung zu besonderem Dank verpflichtet sind. Gerade die in den diesjährigen Bericht fallenden Teile des Buches, über die Götter, das Ritual und die Formeln der Zaubertexte, die Gebete und Hymnen, die Klagelieder und Bußgebete, und der erste Teil des Kapitels über das Orakelwesen, legen auf Schritt und Tritt von diesen großen Vorzügen des Werkes Zeugnis ab, dem ein ähnliches in der assyriologischen Literatur nicht zur Seite gestellt werden kann. — In B. Telonis gedrängter, aber sehr nützlicher Übersicht über die Keilschriftliteratur[4] sind die Kapitel XI ff. einer kurzen Beschreibung ihrer religiösen Bestandteile, der Magie und Omendeutung, der Ependichtung, den Hymnen, Gebeten, Fabeln und der populären Literatur gewidmet. — Auf

obere rechte Ecke bildenden Fragments jetzt etwas vollständiger wie vor einem Vierteljahrhundert, wodurch die Ergänzungen des Verf. teilweise zu modifizieren sind, z. B. Obv. 9: „. . . bin ich nicht die hehre, die starke, die Herrin der Götter?“ (. . . *rubātum ṣīrtum bīlit ilāni ul anakū*). Ähnliches gilt auch von K. 138; s. u. S. 119, Z. 4.

[1] ZA XVIII, S. 228ff.; XIX, S. 377ff.

[2] ZA XIX, S. 175ff.

[3] *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Erster Band. Gießen 1905. Zweiter Band, S. 1—160. Gießen 1905/06.

[4] *Letteratura assira* (*Manuali Hoepli, serie scientifica, 337—338*, Milano 1903), p. 181ff.

einige bemerkenswerte Äußerlichkeiten der Keilschriftdokumente religiösen Inhalts hat C. Bezold hingewiesen[1] und die wichtigsten Teile dieser Literatur in knappstem Rahmen angedeutet[2], während er in einem kurzgefaßten Artikel „Die babylonisch-assyrische Religion" seine Gesamtauffassung von dieser Disziplin darzulegen versuchte.[3]

Von Einzeluntersuchungen ist in erster Linie K. Franks besonnene Arbeit über „Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter"[4] hervorzuheben, die sich mit der emblematischen Ausstattung der Darstellungen von Anu, Bel, Ea, Sin, Schamasch, Ischtar und ihren Parallelerscheinungen, von Marduk, Nebo, Assur, Ninib, Nergal, Adad und Nusku, besonders den diesen Gottheiten zugeteilten Waffen, Gerätschaften und heiligen Tieren — allerdings mit Ausschluß des Quellenmaterials der Siegelzylinder — befaßt. Sehr erfreulich ist, daß der Verfasser sich dabei einmal der jetzt über alles beliebten astral-mythologischen Deutungen enthalten und den Schwerpunkt seiner Arbeit vielmehr auf verlässige Materialsammlung gelegt hat. Selbst in den Symbolen auf den babylonischen „Grenzsteinen" vermag er, im Gegensatz zu R. Redlich[5], keine Darstellungen der Tierkreisbilder der Ekliptik bzw. des Äquators zu erkennen: „es liegt kein Anlaß vor, diese Darstellungen zunächst für etwas anderes als für Göttersymbole zu halten." Im Anschluß an Frank hat H. Zimmern speziell die Symbole des Nazimaruttasch-Steines in sachlicher Weise, „ohne irgend einen Seitenblick etwa auf Tierkreis- oder sonstige Sternbilder" erläutert und dabei einige neue ansprechende Identifizierungen

[1] *Bibliotheks- und Schriftwesen im alten Ninive: Zentralblatt für Bibliothekswesen* XXI, S. 257ff., besonders S. 267ff.

[2] In P. Hinnebergs *Die Kultur der Gegenwart,* Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 44ff.

[3] Ebd. Teil I, Abt. III, 1 (Berlin 1906), S. 39ff.

[4] In den *Leipziger Semitistischen Studien* II, 2. Leipzig 1906.

[5] *Vom Drachen zu Babel. Eine Tierkreisstudie: Globus* LXXXIV (1903), Nr. 23, S. 364ff.; Nr. 24, S. 384ff.

umstrittener Embleme gegeben.[1] — Auch Fr. Sarres Beschreibung eines altorientalischen „Feldzeichens“ in seiner eigenen prachtvollen Sammlung orientalischer Kunstwerke verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung.[2] — Daß Fr. Hommels Auslassungen über den Zusammenhang der Tierkreiszeichen mit den Göttersymbolen[3] noch der Nachprüfung bedürfen, ist nach dem Obigen selbstverständlich. — Auch C. F. Lehmann-Haupts Vermutung über eine keilinschriftliche Anspielung auf die Sphärenharmonie[4] entbehrt zunächst, wie der gewissenhafte Verfasser selbst zugibt, noch des „Vollbeweises“. — Gründliche und erfolgreiche Arbeit ist auf die Namensforschung verwandt worden. Abgesehen von einem Artikel über Rimmon-Rammān von W. v. Baudissin, der das einschlägige Material in trefflicher Orientierung an die Hand gibt[5], und einem Aufsatz M. J. Offords über die schon von Oppert vorgeschlagene Gleichsetzung von Nusku mit Nisrok[6] sind hier mehrere umfängliche Werke zu nennen. Die altbabylonischen Eigennamen der Chammurabi-Dynastie hat H. Ranke in einem ausgezeichneten Buche vereinigt, in dem die namenbildenden, Gottheiten bezeichnenden Elemente in verlässiger und übersichtlicher Weise

[1] *Lpz. Sem. St.* II, 2, S. 33ff.

[2] S. *Beiträge zur alten Geschichte* (fortan im Anschluß an die Herausgeber als *Klio* zitiert) III, S. 333ff.; dazu C. H. Becker in diesem *Archiv* VII, S. 276 und zuletzt *Sammlung F. Sarre.* Bearbeitet von Fr. Sarre mit epigraphischen Beiträgen von E. Mittwoch, Teil I (Berlin 1906), S. 4 und Taf. I.

[3] Zuletzt in der gewiß sehr interessanten, aber an gewagten Schlüssen und kühnen, meines Erachtens häufig unbewiesenen Einfällen überreichen zweiten Auflage seines *Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients, erste Hälfte* (I. v. Müller's *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft,* Bd. III, 1. Abt., 1. Hälfte, München 1904), S. 239, auf die nach der Vollendung des Buches noch zurückzukommen sein wird.

[4] *Keilinschriftliches zur Sphärenmusik?: Klio* IV, S. 256ff.

[5] In Herzog-Haucks *Realencyklopädie,* 3. Aufl., Bd. XVII, S. 3ff.

[6] In *Al-Machriq* 1905, S. 375ff.

zusammengestellt sind.[1] Auch A. T. Clays treffliche Ausgaben von Dokumenten aus den Tempelarchiven zu Nippur[2] und die neue Folge seiner Veröffentlichung von Geschäftsurkunden aus der Zeit Darius' II.[3] enthalten wertvolle Untersuchungen und Zusammenstellungen über die dort enthaltenen theophoren Namen. Besonders umfassendes Material aber hat in langjähriger, ausdauernder Arbeit für die neubabylonische Zeit K. L. Tallqvist[4] gesammelt und durfte mit Recht die Hoffnung aussprechen, daß die „Einleitung" zu seinem Werke „besonders Religionshistoriker interessieren wird": ein eigenes Kapitel des Buches beschäftigt sich eingehend mit dem „religiösen Gehalt" der babylonischen Personennamen, d. h. nicht nur derer, die die Bezeichnung einer Gottheit unter ihren Elementen enthalten, sondern auch solcher, in denen irgendwie „auf das Walten der Götter und auf das Verhältnis der Menschen zu den göttlichen Wesen Bezug" genommen wird. Ein umfangreiches Spezialverzeichnis theophorer Personennamen und eine Liste von Tempelnamen erhöhen die Brauchbarkeit dieser grundlegenden Arbeit. — Über den Namen des berühmten Tempels des Mondgottes in Ur hat M. Jastrow eine längere Untersuchung geführt[5], über die Bezeich-

[1] *Early Babylonian personal names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty (B. C. 2000).* Philadelphia 1905; s. besonders p. 197ff.

[2] *Documents from the Temple Archives of Nippur,* Vols. XIV und XV von *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts.* Edited by H. V. Hilprecht. Philadelphia 1906. Vgl. besonders Bd. XIV, p. 59f.; Bd. XV, p. 54ff. — R. J. Laus vorzügliche Bearbeitung ähnlicher Tempelurkunden aus Tello erreicht mich kurz vor Abschluß dieses Berichts: *Old Babylonian temple records,* Vol. III der *Columbia University Oriental Studies.* New York 1906.

[3] *Business Documents of Murashû Sons of Nippur dated in the reign of Darius II. (424—404 B. C.),* Vol. X derselben *Expedition.* Philadelphia 1904. Vgl. besonders p. 70f.

[4] *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes: Acta Societatis scientiarum Fennicae,* t. XXXII, no. 2. Helsingfors 1905.

[5] ZA XIX, S. 135ff.

nungen der Gottheiten des elamitischen Pantheons H. de Genouillac eine nützliche Studie beigesteuert.[1]

Zur kultischen bzw. magischen Literatur ist auch an dieser Stelle eine Erwähnung der trefflichen Arbeit Fr. Küchlers[2] geboten, in der zum erstenmal Keilschrifttexte medizinischen Inhalts in wissenschaftlicher Weise veröffentlicht, übersetzt und kommentiert werden. Schon der Umstand, daß die aus diesen ersichtliche babylonisch-assyrische Therapie auf Schritt und Tritt von Beschwörungen durchsetzt ist, genügt, um das Interesse des Religionshistorikers zu fesseln. Küchler selbst[3] hat mit Recht auch darauf hingewiesen, daß gerade diese medizinischen Inschriften das grassierende astralmythologische „System" in keiner Weise stützen. Eher dürften wohl in solchen Texten Trümmer einer untergegangenen Naturreligion in Spuren fortleben. — In diesem Zusammenhang ist ferner H. Zimmerns umsichtige Erörterung der Ausdrücke „Öffnen des Mundes" und „Waschen des Mundes" zu nennen, in denen der Verfasser vom Priester an einzuweihenden Götterbildern vorgenommene Kulthandlungen bzw. Reinigungszeremonien erblickt, die später mit veränderter Funktion, als eine Parallele zum christlichen Abendmahl, in den Kultus der Mandäer übergegangen sein sollen.[4] — Die Reinigungskulte verschiedener Art und die Abwehr böser Geister hat auch J. Morgenstern zum Gegenstand einer gründlich gearbeiteten

[1] *Les Dieux de l'Elam*, in den *Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, Vol. XXVII. Paris 1905.

[2] *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin: Assyriologische Bibliothek* XVIII. Leipzig 1904.

[3] In der *Vorrede* (S. VIIf.) zu seiner auch für assyriologische Leser wertvollen Schrift *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit.* Tübingen 1906.

[4] *Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer,* in *Orientalische Studien* Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von C. Bezold (Gießen 1906), Bd. II, S. 959ff. Vgl. dieses *Archiv* IX, S. 520ff.

und in mancher Hinsicht interessanten Monographie gemacht.[1] — Das Vorkommen des Bockes als Versöhnungsopfertieres verteidigt gegen Fossey unter Berufung auf eine hier zum erstenmal übersetzte, rein sumerisch abgefaßte Inschrift, K. 138, J. D. Prince.[2] — Hungers in unserem letzten Bericht (Bd. VII, S. 197) gewürdigte Studien über babylonische Ölwahrsagung sind durch G. Quincke von kompetentester Seite naturwissenschaftlich beleuchtet[3] und philologisch von B. Meißner in einigen Punkten ergänzt worden.[4] — Auch die Bedeutung des in unserem Vorbericht (Bd. VII, S. 195) erwähnten „mythologisch-magischen" Textes über den „Wurm" hat Meißner zuerst richtig erkannt.[5] Die Rede des „Wurms" vor Schamasch und Ea ist als „dreimal zu sprechende" Beschwörung zu fassen, der „Wurm" selbst als der „Zahnwurm" oder Zahnschmerz, gegen den eine Mixtur aus Pflanzensubstanz und Öl, nach von Öfele[6] wahrscheinlich „von Bilsenkraut und Oxycedrusharz resp. -teer" verordnet wird. — Im Bereich der epischen Literatur hat M. Jastrow den babylonischen Weltschöpfungsbericht auf die für diesen vorauszusetzenden Quellen geprüft[7] und P. Dhorme assyriologische Beiträge zu dem Thema „Mutter Erde" gegeben.[8]

Eine Übersicht der Beiträge über Teile der babylonisch-assyrischen Literatur, in denen biblische Parallelen herangezogen wurden, führt uns auch in diesem Berichtjahre auf die reiche Literatur über das Gesetzbuch Chammurabis, die

[1] *The doctrine of Sin in the Babylonian religion: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1905, Heft 3.

[2] *Le bouc émissaire chez les Babyloniens.* Extrait du *Journal asiatique*, Juillet-Août 1903, p. 133 ff. Vgl. auch *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, p. 173 ff.

[3] ZA XVIII, S. 223 ff. [4] ZDMG 58, S. 247.

[5] In *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1904, Heft 3, S. 40 ff. Unser letzter Bericht scheint Meißner unbekannt geblieben zu sein.

[6] ZA XVIII, S. 234 f.

[7] *On the composite character of the Babylonian Creation Story: Orientalische Studien Th. Nöldeke . . . gewidmet,* Bd. II, S. 969 ff.

[8] In diesem *Archiv* VIII, S. 550 ff.

hier nur in aller Kürze zu berühren ist. Außer einer brauchbaren und dabei sehr handlichen Neuausgabe des „Code“ von R. Fr. Harper[1], der verbesserten und mit Transkription und Wörterbuch versehenen, nützlichen Übersetzung von H. Winckler[2] und der durch die juristische Darstellung interessanten Bearbeitung von J. Kohler und F. E. Peiser[3] sei nur noch auf S. Daiches' gründliche Untersuchung gleichzeitiger Rechtsurkunden[4], auf B. Meißners ausgezeichneten Artikel „Theorie und Praxis im altbabylonischen Recht“[5] und auf D. H. Müllers Erörterungen zu einigen strittigen Punkten dieser Arbeit[6] verwiesen.

F. Perles' „Babylonisch-biblische“[7] und „Babylonisch-talmudische Glossen“[8] enthalten mancherlei brauchbare Vorschläge und Bemerkungen, sind aber sorgfältiger Nachprüfung zu empfehlen, die auch für A. Wünsches Abhandlung über Schöpfung und Sündenfall[9] angezeigt erscheint. — Die Abhängigkeit von Ezech. 14, 12—20 von dem babylonischen Sintflutbericht

---

[1] *The Code of Hammurabi King of Babylon about 2250 B. C.* Chicago und London 1904.

[2] *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung.* Leipzig 1904.

[3] *Hammurabi's Gesetz.* Band I: *Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung.* Leipzig 1904.

[4] *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie: Leipziger Semitistische Studien* I, 2. Leipzig 1903.

[5] In *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1905, Heft 4, S. 25ff. Vgl. auch die populäre Schrift Meißners: *Aus dem altbabylonischen Recht: Der alte Orient* VII, Heft 1. Leipzig 1905.

[6] In den *Sitzungsberichten der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.* Bd. CLIII, Abt. 3, S. 19ff. und Bd. CLIV, Abt. 3, S. 1ff.

[7] In der *Orientalistischen Litteratur-Zeitung* VIII, Spp. 125ff., 179ff.

[8] Ebd. Spp. 335ff., 381ff.

[9] *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschrift-Literatur.* Leipzig 1906. — Des gleichen Verfassers Schriften: *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser,* Leipzig 1905, und *Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes,* Leipzig 1906, habe ich bisher nicht zu Gesicht bekommen.

sucht S. Daiches wahrscheinlich zu machen.[1] — Auch die von gründlichen Kenntnissen und vorurteilsfreiem Blick zeugende, in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin gehaltene Antrittsvorlesung A. S. Yahudas[2], die zu rascher Orientierung wohlgeeignete Materialsammlung J. Nikels[3], der inhaltreiche Berliner Vortrag E. Sellins[4] und die populäre Schrift St. Langdons[5] sind hier zu nennen. Als Probe aus einer von A. T. Clay vorbereiteten Arbeit ähnlichen Inhalts erschien kurz vor dem Abschluß dieses Berichts ein Artikel über die babylonische Schöpfungssage.[6]

Die Babel-Bibel-Flut als solche verläuft sich sachte. In einer Auseinandersetzung mit seinen Gegnern nebst Vorschlägen zu einer Zurechtmachung des Alten Testaments für die Schule, die außerhalb des Rahmens unserer Berichterstattung liegen, verspricht Frdr. Delitzsch[7] u. a. eine „befriedigende und durchaus einwandfreie" Erklärung des Namens Mose „durch ganz analoge babylonische Namen" (S. 21), berührt aufs neue das Sabbatproblem (S. 27f.) und bescheidet sich, abgesehen davon und von den „Urgeschichten", mit der Aufzeigung von „Parallelen" zwischen Babel und Bibel, in dem Grade, daß ihm „die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Bibel von Babel total gleichgültig ist" (S. 30). Der „Schluß-

---

[1] *Ezechiel and the Babylonian account of the Deluge,* reprinted from the *Jewish Quarterly Review,* April, 1905.

[2] *Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie.* Separatabdruck aus dem 24. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Berlin 1906.

[3] *Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte.* Freiburg i. B. 1903.

[4] *Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels.* Leipzig 1905.

[5] *Lectures on Babylonia and Palestine.* Paris 1906.

[6] *The Babylonian Story of the Creation,* in der *Sunday School Times* vom 22. Dez. 1906, p. 740.

[7] *Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick.* Stuttgart 1904.

vortrag" desselben Gelehrten[1] enthält u. a. eine dankenswerte Beleuchtung der sumerischen Kultur und eine kurzgefaßte Besprechung der sittlich-religiösen Anschauungen der Babylonier und Assyrer nebst Übersetzungsproben aus ihren Psalmen. — Für die noch immer recht ansehnliche Zahl der Schriften, die sich an diesen und die früheren Vorträge Delitzschs angeschlossen haben, darf auch im jetzigen Bericht auf die sachlich gehaltenen, durch Fachkenntnis und Ruhe ausgezeichneten Besprechungen der einzelnen Beiträge von Fr. Küchler verwiesen werden.[2]

Das astral-mythologische System H. Winclers nähert sich, wenn nicht alles trügt, dem Höhepunkt seiner Entwickelung. Die zahlreichen öffentlichen Kundgebungen[3], die die Ausbildung dieses Systems betreffen, tragen zum Teil ausgesprochen polemischen Charakter, sind reich an Wiederholungen, dazu nicht selten durch überflüssiges Beiwerk rein persönlicher Natur belastet und stehen durch eine, wie es scheint, unvermeidliche Werbesucht in schroffem Gegensatz zu den seinerzeitigen, vornehm gehaltenen Ausführungen Wellhausens. In ungewöhnlich klarer Weise entwickelt Winckler seine Anschauungen in seiner neuesten Schrift.[4] Danach liegt — wie er annehmen zu müssen

---

[1] *Babel und Bibel. Dritter (Schluß-) Vortrag.* Stuttgart 1905. Auf die meines Erachtens sehr glückliche Deutung (S. 61) des von mir 1887 für einen Schiffergott gehaltenen „westländischen" *Malaḫum* als Wiedergabe eines kanaanäischen *Mäläch* „Entscheider, König" sei hier besonders aufmerksam gemacht.

[2] *Die Christliche Welt* 1904, Nrr. 3, 13, 27; 1905, Nrr. 19 und 47.

[3] Kritiken über Fr. Bolls *Sphaera,* in der *Orientalistischen Litteraturzeitung* 1904, Nr. 2, Sp. 55ff.; Nr. 3, Sp. 93ff. und über P. Ehrenreichs *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker,* ebd. 1906, Nr. 8, Sp. 447ff.; Nr. 9, Sp. 488ff. — *Der alte Orient und die Geschichtsforschung,* in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1906, Heft 1. — Die beiden Schriften *Die Weltanschauung des alten Orients* (Leipzig 1904) und *Der alte Orient und die Bibel* (Leipzig 1905) sind mir nicht zugänglich geworden.

[4] *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient. Eine Prüfung der Voraussetzungen der „religionsgeschichtlichen" Betrachtung des Alten Testaments und der Wellhausen'schen Schule.* Leipzig 1906.

glaubt — „eine gemeinsame Urlehre allen Mythologien zugrunde. Diese ist schon fertig ausgebildet da, wo unsere Kenntnis der Geschichte der Menschheit beginnt: im ältesten Babylonien und Ägypten“ (S. 8). Diese babylonische, astrale Urquelle „kennt man überall, wo Kulturvölker das erlernte astrale Gut, die Lehre vom Himmel weiter pflegen“ usw. (S. 13f.). . . . „Es gibt keine Beduinen- und keine Bauernreligion in dem Sinne, daß die betreffende Lehre aus den Köpfen der Beduinen und Bauern heraus selbständig entstanden wäre, ohne von der alten, wissenschaftlichen Lehre, dem Erzeugnis einer langen, geschichtlichen Kulturentwickelung, auszugehen und beeinflußt zu werden . . . Es hat nie und nirgends auf der Welt eine andere Lehre und Religion gegeben“ (S. 21). Es wird zugegeben werden, daß von dieser Auffassung aus der naheliegendste — von Winckler noch nicht gezogene — Schluß dazu führt, als die Träger dieser „Urlehre“ ein erstes, im Orient entstandenes, oberhalb der Stufe von Beduinen und Bauern stehendes, Menschenpaar anzunehmen, dessen astral-religiöse Konzeption den Keim zu allen im Laufe der Jahrtausende an allen Orten der Erde entwickelten Religionen trug! Vielleicht tragen solche Schlüsse dazu bei, die Reaktion gegen den Panbabylonismus zu zeitigen. Freilich stellt sich Winckler zunächst die Aufgabe, das Wesen jener uralten, überall feststellbaren einheitlichen Weltanschauung zu bestimmen, „ehe wir über ihre Entstehung Vermutungen aufstellen können“ (S. 29). Ich glaube aber, das Objekt der Betrachtung verhält sich hier ebenso zu seinem Wesen und seiner Entstehung wie etwa die mittelalterliche Hexe oder das Gespenst.

Daß schließlich nach dem oben Gesagten das astral-mythologische System auch mit der Annahme einer offenbarten, im Alten Testament niedergelegten göttlichen Lehre in Einklang zu bringen ist, lehrt A. Jeremias' mit zahlreichen guten Illustrationen geschmücktes Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, von dem in anderthalb Jahren zwei Auflagen

erschienen sind.[1] Als Materialsammlung, aber auch nur als solche, werden kritische Leser dieses Werk vielfach brauchbar finden und dem Verfasser für seine redlichen Bemühungen den Dank nicht vorenthalten. Als Beweismittel für die Anwendbarkeit von Winckler's System dagegen halte ich das Buch für verfehlt. Es ist bezeichnend, daß der Verfasser die astralmythologischen Abschnitte in der zweiten Auflage in Sternchen eingeschlossen hat, die „Lesern, die sich mit der Neuerung noch nicht befreunden können, bei der Lektüre als Signal zum Überschlagen dienen" mögen; von solchen Sternchen wäre noch ein Vielfaches dringend erwünscht. — Aus demselben Gedankenkreis wie seine assyriologischen Erörterungen zum Alten sind auch A. Jeremias' Beiträge zum Neuen Testament[2] entstanden, die im übrigen darauf abzielen, „durch positiven Aufbau der Auflösung des Christentums in religionsgeschichtlichen Synkretismus entgegenzutreten". Es würde unseren Raum weit überschreiten, wollten wir auch nur in den Hauptpunkten unseren Dissens von dem hier Gebotenen äußern. Es muß genügen, nur die ersten Worte des ersten Kapitels kritisch zu beleuchten: „Die Lehre von den Weltzeitaltern, die von Babylonien aus durch die ganze Welt gewandert ist, . . .": möchte doch der Verfasser oder sonst ein Assyriologe auch nur eine einzige Stelle in den bis jetzt bekannten Keilinschriften beibringen, an der eine Lehre von Weltzeitaltern unzweideutig zum Ausdruck kommt, eine Stelle, aus der mit anderen Worten nachzuweisen wäre, daß die altbabylonischen Priester Kenntnis von der Präzession des Jahres gehabt haben! — D. Nielsens Arbeit über die Mondreligion[3] hat schon im letzten Berichte Schwallys[4] eine geziemende Würdigung erfahren. Dazu mag

[1] *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* Leipzig 1904. Zweite neu bearbeitete Auflage. Leipzig 1906.

[2] *Babylonisches im Neuen Testament.* Leipzig 1905.

[3] *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung.* Straßburg 1904. [4] In diesem *Archiv* IX, S. 506f.

hier wenigstens ein Protest gegen assyriologische Bemerkungen wie die S. 166f. erhoben werden, die von Mose empfangenen und zum israelitischen Lager verbrachten steinernen Gesetzestafeln seien „leicht zerbrechliche Backsteintafeln“ gewesen. Wenn Nielsen zu diesen angeblichen Vorgängen am Sinai zudem an „Tempelbibliotheken“ aus den babylonischen Heiligtümern erinnert, so kann ich dies nicht anders denn als assyriologischen Dilettantismus schlimmster Art bezeichnen.

Ganz andere und sehr ernste Gedanken erweckt das jüngst erschienene umfangreiche Werk von P. Jensen über das Gilgamesch-Epos, von dem zunächst die erste Hälfte vorliegt.[1] Mit dieser breit angelegten Arbeit bezweckt der Verfasser nichts Geringeres, als eine große Anzahl von Berichten des Alten Testaments, die er sämtlich als Sagen auffaßt, ferner aber auch die Erzählungen vom Leben Jesu und verwandte, gleichfalls ins Bereich der Legende verwiesene Stücke des Neuen Testaments und (in dem in Aussicht genommenen zweiten Bande) eine Menge griechischer Sagen, vor allem die Odysee in direkten Zusammenhang mit dem Gilgamesch-Epos zu bringen, und zwar in der Weise, daß alle diese Sagen einen nachweisbaren Reflex des babylonischen Epos enthalten, bzw. ihre Helden, wie Mose und Aaron, Abraham, Isaak und Elieser, Josua und Eleasar und eine Menge anderer Gestalten des Alten Testaments, aber auch Johannes und Jesus den Hauptpersonen jenes Epos, Gilgamesch, Xisuthros und Eabani bzw. Chumbaba entsprechen sollen. In der Parallelsetzung ganzer Gruppen von Sagenelementen und in ihrer Aufeinanderfolge glaubt Jensen den endgültigen Beweis für die Richtigkeit seiner Aufstellungen gefunden zu haben. Die fundamentale Wichtigkeit dieses Werkes aus der Feder eines Gelehrten, dessen philologisch-assyriologische Studien über alle Zweifel erhaben

[1] *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.* Erster Band: *Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage.* Straßburg 1906.

sind, und dem wir selbst die erste und einzige wissenschaftliche Transkription, Übersetzung und Erklärung gerade des gesamten Gilgamesch-Epos, soweit es bisher bekannt ist, verdanken, leuchtet auf den ersten Blick ein. Philologen und Theologen werden deshalb die hier als Grundlage für alle weiteren Deduktionen gegebene „Paraphrase des Textes" des Epos gleich dankbar begrüßen. Eine Kritik des Hauptinhalts und der Ergebnisse des Werkes wird aber zunächst nicht leicht zu schreiben sein und erforderte ein Buch von fast der gleichen Stärke, zumal der Verfasser seine Leser „auf's inständigste darum bittet", „niemals Einzelnes für sich, statt des Ganzen, auf sich wirken zu lassen". Ich gestehe aufrichtig, daß ich vorläufig von allen kritischen Bemerkungen zu dem Werke gern abgesehen hätte, und zwar aus mehreren Gründen. Zunächst ist nur ein Teil des Ganzen erschienen, und der Leser wird nicht ganz selten auf Bd. II verwiesen, u. a. auf ein diesem beizugebendes Kapitel über „Mythus und Geschichte", aus dem hoffentlich klar hervorgehen wird, in welcher Weise sich Jensen die Beeinflussung alttestamentlicher und anderer Sagen durch das Gilgamesch-Epos gedacht hat, ob auf literarischem Wege oder durch mündliche Tradition oder durch Übernahme und Weiterbildung von „Motiven", die dem babylonischen Epos zugrunde liegen. Und außerdem war es mir bisher unmöglich, von dem über tausend Seiten starken Bande, der erst während der Niederschrift dieses Berichtes erschienen ist, alle Blätter genau zu lesen, geschweige denn eingehend zu studieren. Da aber das Buch in kürzester Frist nach seinem Erscheinen durch eine längere Anzeige „in der Hauptsache" die rückhaltslose Zustimmung eines Assyriologen wie H. Zimmern[1] erfahren hat und auch dieser betont, daß „kein Forscher, der durch sein Arbeitsgebiet verpflichtet ist, zu dem Buche Stellung zu nehmen, ohne Gefährdung seiner wissenschaftlichen

[1] Im *Literarischen Zentralblatt* 1906, Nr. 50, Sp. 1712ff.

Reputation sich dieser Pflicht wird entziehen dürfen", so bekenne ich freimütig, daß ich den Schlußfolgerungen, die der Verfasser aus seiner Sagenvergleichung zieht, nicht zu folgen vermag. Daß das Gilgamesch-Epos „in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahres und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde bietet" (S. 109), hat Jensen allerdings äußerst wahrscheinlich zu machen vermocht. Seine weiteren Folgerungen aber können in erster Linie nur die Überzeugung hervorrufen, daß innerhalb des Alten Testaments mehr Sagenentlehnungen anzunehmen sind, als man bisher geglaubt hat. Im übrigen sind dagegen meines Erachtens die tatsächlichen Parallelen, die er aufzuzeigen sucht, nicht so fest begründet, als es zunächst den Anschein haben möchte. Die unermüdliche Sucht nach solchen Parallelen tritt oft durch die allerkühnsten Aufstellungen eines Tertium comparationis zwischen vermeintlich gleichlaufenden Zügen hervor und wird vielleicht durch nichts besser, aber auch betrübender illustriert als durch die Sätze des Verfassers (S. 131): „Ich kann doch Nichts dafür, daß die babylonische Sage auf dem israelitischen Boden der Moses-Sage so sehr zusammengeschrumpft, verkrüppelt und verstümmelt ist, und ich kann doch das Beweismaterial nicht erdrückender machen, als es bei einem ersten Vorstoß zu sein scheint." Was mich bei aller sonstigen Vorurteilsfreiheit außer dem erwähnten Gebrauch des Tertium comparationis abhält, dem Verfasser auf seinen Pfaden zu folgen, sind hauptsächlich die nachstehenden Gründe, für die ich mir hier Beispiele zu geben des Raumes halber versagen muß: Jensen hat nicht berücksichtigt, daß das Gilgamesch-Epos nachweisbar nur lückenhaft erhalten ist und durch neue Funde in für seine Deduktionen nicht unwesentlichen Punkten motiviert werden kann. Er zieht außer dem Epos auch noch andere Keilschrifttexte in das Bereich seiner Untersuchungen, deren Verhältnis zu ersterem in keiner Weise klar liegt. Er gibt zwar in der Textparaphrase des Epos

und in den auf diese folgenden beiden „Anhängen“ über „die sieben babylonischen Plagen vor der Sintflut“ und den „Babylonier Xisuthros“ in seiner gewissenhaften und gründlichen Weise an, welche Lesungen, Zusammenstellungen (z. B. der „Plagen“) und Identifizierungen noch teilweise oder ganz unsicher sind, behandelt aber in der Folge — selbstverständlich in ehrlichster Überzeugung und Absicht — das jeweils von ihm als relativ Sicherstes Ausgewählte als absolut feststehend und beweiskräftig. Er operiert mit lautlichen Anklängen oder Deckungen von Eigennamen, soweit sie seinen Zielen günstig erscheinen, ohne die überwiegende Anzahl der entsprechenden Diskrepanzen einer Gegenprobe zu unterziehen. Endlich und hauptsächlichst: er bildet Schlußketten in der Weise, daß einer Person A (durch den Gang der Untersuchung — nach seiner Meinung — mit Notwendigkeit) mehrere Eigenschaften eines „Xisuthros“ (oder einer anderen Figur des Epos) beigeschrieben werden, daß dann ferner zwischen einer neuen Person B und dem erwähnten A Ähnlichkeiten oder Parallelen, und zwar anderer Natur als die erwähnten Eigenschaften, aufgezeigt werden und dadurch auch B — zu einem „Xisuthros“ gestempelt wird; daran anknüpfend dann eine weitere Person C usf. — Eine Äußerung über die Verwertung der Textkritik des Alten und Neuen Testaments liegt außerhalb des Rahmens dieses Berichtes. Aber schon das Vorstehende wird vielleicht genügen darzutun, daß auch die assyriologischen Fachvertreter, die sonst gewiß seit mehr denn zwei Jahrzehnten am meisten Grund haben, Jensens ungewöhnlichen Scharfsinn anzuerkennen, seiner neuesten Arbeit ohne eingehendste Kritik nicht werden gegenübertreten dürfen.

2 Melanesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

Inseln der Torresstraße

Als Brücke zwischen Australien und Neuguinea sind die Inseln der Torresstraße für viele ethnologische Fragen von höchster Bedeutung. Hier dürfen wir die Zwischenglieder erwarten, die die primitive australische Kultur mit der schon bedeutend weiter entwickelten Neuguineas verbindet, vorausgesetzt, daß Australien wirklich — wie Schötensack und Klaatsch wahrscheinlich mit Recht annehmen — als Wiege der Menschheit und ihrer Kultur zu betrachten ist. Das gilt auch für das religiöse Gebiet, da Australien gerade im Zauber- und Seelenglauben die primitivsten Formen bewahrt hat. Bei dieser Bedeutung der genannten Inseln für die Ethnologie im allgemeinen und für die Religionswissenschaft im besonderen ist es mit großer Freude zu begrüßen, daß ihr Volkstum noch in letzter Stunde durch die Veröffentlichungen der Resultate einer eignen im Jahre 1898/99 unternommenen Expedition, an deren Spitze der auf demselben Gebiete bereits hervorragend tätig gewesene *A. C. Haddon* gestanden hat, dauernd festgelegt wird. Gleichwohl ist schon jetzt vieles durch den Einfluß von Perlfischern und Missionaren unrettbar verloren gegangen. Das Werk, um das es sich hier handelt, sind die *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, von denen hier zunächst der V. Band in Frage kommt, betitelt: *Sociology, Magic and Religion of the Western Islanders.*[1] Ein Teil seines Inhalts ist uns zwar schon durch frühere

[1] Edited by A. C. Haddon. Cambridge 1904 XII und 378 Seiten 4°. 22 Tafeln, 84 Textillustrationen und 3 Karten.

Arbeiten Haddons bekannt[1], aber hier tritt uns alles in ausführlicher, ergänzter und vertiefter Form entgegen, nicht zum geringsten Teile durch die Mitarbeit von *W. H. R. Rivers, C. G. Seligman* und *A. H. Wilkin;* außerdem hat das Werk durch Verarbeiten aller älteren Publikationen den Charakter eines Kompendiums erhalten. Wie schon der Titel des vorliegenden Bandes besagt, bezieht er sich in erster Linie auf die westliche Inselgruppe, namentlich auf Mabuiag, ferner auf Badu, Moa, Nagir, Keriri, Muralug im Süden, auf Tutu und Yam im Osten, auf Boigu, Dauan und Saibai im Norden an der Küste Neuguineas, aber auch die benachbarten Teile Australiens und Neuguineas selbst sind zum Vergleiche herangezogen worden.

Den Anfang des Bandes macht eine große Sammlung von 'Folk-Tales' S. 9—120, die, ganz abgesehen von ihrem mythologischen Gehalte, schon deshalb außerordentliche Wichtigkeit besitzen, weil sie noch das Volksleben der alten Zeit getreu widerspiegeln. Ihre Einteilung in 'Nature Myths', 'Culture Myths', 'Totem Myths', 'Spirit Myths', 'Tales about Dogais [i. e. weibliche Kobolde, vgl. S. 353 f.]', 'Narratives about People', 'Comic Tales' ist wenig glücklich zu nennen, da mancherlei Zusammengehöriges (wie z. B. die Dògai-Geschichten) auseinandergerissen ist und ganz nebensächliche Züge zum Einteilungsprinzip erhoben sind. Unzweifelhaft steckt ein großer Teil alter Naturmythologie in den 'Culture Myths', 'Totem Myths' und 'Spirit Myths'. So z. B. haben wir in der Geschichte von Mutuk (S. 89 ff.) die erst von Frobenius richtig gedeutete Mythe des Sonnengottes, der von einem großen Fisch (hier ist es ein Hai) verschluckt wird, nach dessen Stranden ihn von innen aufschneidet und wieder herauskommt, dabei aber entdeckt, daß

[1] *The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits,* Journ. of the Anthropolog. Institute of Great Britain and Ireland XIX (1889), S. 297—440 mit Pl. VII—X. *Legends from Torres Straits,* Folklore I (1890), S. 47—81, 172—198. *The secular and ceremonial dances of Torres Straits,* Internat. Archiv f. Ethnographie VI (1893), S. 131—162 mit Pl. XI—XIV. *Head hunters, black, white, and brown* (London 1901), S. 95—194.

alle seine Haare ausgefallen sind.[1] Auch das daran sich anschließende Besteigen eines über ein Wasserloch hängenden Baumes ist in dieser Verbindung nicht ohne Bedeutung, da man sich den Sonnenhelden vielfach an einem Baume emporklimmend denkt. Nicht weniger gehört Sida, 'the bestower of vegetable food', zur Sonnenmythologie, über den uns Geschichten von Mabuiag, Saibai und sogar von Kiwai an der Mündung des Flyflusses vorliegen (S. 28 ff.). Die eine Geschichte läßt ihn als Fregattvogel auftreten (die Vorstellung von der Sonne als Vogel ist ja bekannt) und erzählt, wie unmittelbar nach der Begattung eines jungen Mädchens (ursprünglich wohl der Erde) durch ihn die Vegetation hervorsprießt; wie er zur Zeit des Sonnenunterganges getötet, sein Leichnam darauf in einem großen Boot ausgesetzt und mit einer Matte zugedeckt wird (es ist dies eine besondere Form der Aussetzungsmythe, wie wir sie aus Frobenius' „Zeitalter des Sonnengottes" nicht kennen); weiterhin wird erzählt, wie er schließlich von zwei mit den Rücken zusammengewachsenen Frauen (sicherlich Erde und Himmel) in dem angetriebenen Boot entdeckt und ins Feuer geworfen wird, aus dem dann ein junger Mann hervorkommt, und wie die Frauen ihn mit den Worten begrüßen: „Du bist eben geboren" (die Sonne kommt ja in der Glut der Morgenröte zur Welt); wie er dann die beiden Frauen durch einen Hieb voneinander trennt, so daß sie sich das erste Mal sehen (erst durch die aufgehende Sonne werden ja Himmel und Erde, zuvor in gemeinsames Dunkel gehüllt, voneinander geschieden); wie er dann als Geist (die Sonne ist ja der erste Tote) von dannen läuft, wie sich die Erde vor ihm öffnet und über dem sich Hineinstürzenden wiederum schließt (ein Bild des Sonnenuntergangs). In einer anderen Geschichte von Sida benutzt er den Fregattvogel gewissermaßen nur als Vehikel („he got inside *waumer*"), geht dann in eine kleine *ui*-Muschel ein, wird von

[1] Vgl. L. Frobenius *Das Zeitalter des Sonnengottes* Bd. I (1904), speziell S. 62. Siehe auch schon *Weltanschauung der Naturvölker* (1898), S. 189.

einer der mit den Rücken zusammengewachsenen Frauen verzehrt (Sonnenuntergang), darauf von ihr wieder geboren (Sonnenaufgang), wächst rasch zum Mann empor und trennt später seine Mütter voneinander[1]; weiterhin setzt er sich auf die Spitze eines Baumes, der, wie ähnlich in einer Sonnenmythe von den Banks-Inseln[2], sofort zu wachsen beginnt und sich über das Meer biegt von einer Insel zur andern; schließlich stirbt Sida, indem er sich in ein Wasserloch stürzt (nach Preuß[3] würde es sich um das Wasserloch der als Wasser vorgestellten Abendröte handeln). Ebenso wie Mutuk und Sida, ist auch Kwoiam, der eine ganz besondere Rolle im Totemismus von Mabuiag spielt, eine mythologische Gestalt seinen wesentlichen Zügen nach (vgl. S. 67ff., S. 367ff.). Zwei heilige Gegenstände (*kutibu* und *giribu*), die den beiden Clangruppen der Insel als Totem dienen und auf Kriegszügen von zwei Vorkämpfern getragen werden (S. 298, 372), werden auf ihn als Verfertiger zurückgeführt; diese Gegenstände haben aber Mondsichelgestalt, ja es heißt sogar von ihnen, daß sie von ihm zur Neumondszeit in Nachahmung des Mondes geschnitzt worden sind (S. 70f.), also den Mond darstellen sollen; er trägt sie an der Oberlippe und auf der Brust, sie scheinen im Dunkeln wie Flammen (S. 74f.), ja sie werden sogar als seine Augen angesehen, *giribu* als 'the eye in front', *kutibu* als 'the eye at the back' (S. 80): all das weist auf einen Naturgott hin. Und weiter: die Mondsichel, die ihm, als er im Kampfe gegen die Moa-Leute gefallen ist, vom Rücken fortgenommen wird (S. 79) und die wir mit dem 'eye at the back' (*kutibu*, sonst an der Oberlippe getragen) identifizieren dürfen, ist zweifellos die letzte Sichel des abnehmenden Mondes, während derjenige

[1] Diese besondere Form der Jungfraumuttermythe scheint mir für ihre ganze Beurteilung ausschlaggebend zu sein, was zu L. Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 223ff. zu beachten ist.

[2] Vgl. L. Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern* I, S. 238ff.

[3] *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Jahrg. 1905, S. 361—380 (vgl. besonders S. 364, 375).

Schmuck, den er auf der Brust trägt und der, da er auf dem Bauche liegt, verdeckt und nicht gesehen wird, jedenfalls die erste Sichel des neuen Mondes repräsentiert.[1] Unklar bleibt nur etwas die Geschichte von der Anfertigung der beiden Schmuckstücke (S. 70f.) und die Rolle, die gerade die Moa-Leute beim Tode des Naturgottes spielen. Keinesfalls kann aber von einer geschichtlichen Persönlichkeit bei Kwoiam die Rede sein (was gegen S. 79 unten zu bemerken ist). Daß es sich hier um einen Naturgott handelt, folgt übrigens auch noch aus anderen Zügen der Sage und des Kultus. Togai, einer seiner Oheime, erzeugt durch bloßes Aufstampfen auf den Erdboden Erdbeben, Donner, Blitze und Regen (S. 70): da haben wir einen deutlichen Gewittergott; sollte da der Neffe kein Naturgott sein? Ferner wird nicht nur der durch die sichelförmigen Embleme repräsentierte Mond als Totem betrachtet (genau so wie z. B. bei den Arunta-Stämmen Zentralaustraliens die Sonne, der Abendstern u. dgl.), sondern auch Kwoiam selbst (S. 80, 367), und zwar gilt er auf Muralug als Totem jedes einzelnen Insulaners trotz ihrer verschiedenen Clantotems, ähnlich wie bei den religiösen Zeremonien der Australier die Sonne oder der Sonnengott zu sämtlichen Totems in Beziehung gesetzt wird (siehe hier Bd. 8, S. 530, 542). Daraus folgt, daß seine Naturgrundlage eine gleiche allumfassende Bedeutung gehabt haben muß. Da nun der Mond sein Auge ist und er demnach kein Sonnengott sein kann, so liegt ein Mondgott am nächsten. Dazu würde stimmen, daß Kwoiam nach der Sage von Australien stammt (S. 81), d. h. doch wohl als australische Götterschöpfung zu betrachten ist, zumal auch auf dem australischen Festlande bei Cape York von ihm die Rede sein soll (S. 82). Dies würde deshalb zu unserer Auffassung von Kwoiam als Mond- und nicht als

[1] Zwei sichelförmige Schmuckstücke werden auch in der Sage von Waiat erwähnt (S. 49). Wichtig für die Feststellung der Naturgrundlage dieser Sagengestalt ist noch das S. 252 Anm. 2 Vermerkte.

schon in der Ferne erscheint, nach Albert und bei Querrieux mitten über das Schlachtfeld vom dreiundzwanzigsten Dezember 1870.

Albert liegt 29 Kilometer nordöstlich von der Hauptstadt der Picardie in einer Meereshöhe von 50 Metern zwischen ertragreichen Wiesen und Torfmooren an der mehrfach getheilten, 32 Kilometer langen Ancre, die hier einige kleine Fälle bildet; Albert, oder vielmehr, was Albert war; denn seit Ende September 1914 ist das Unheil des Krieges über den Ort gekommen; und abermals tobt jetzt bei ihm der Kampf: in Tagen, wo sich die städtische Verwaltung schon, unverzagt, mit dem Plane des Wiederaufbaues beschäftigte.

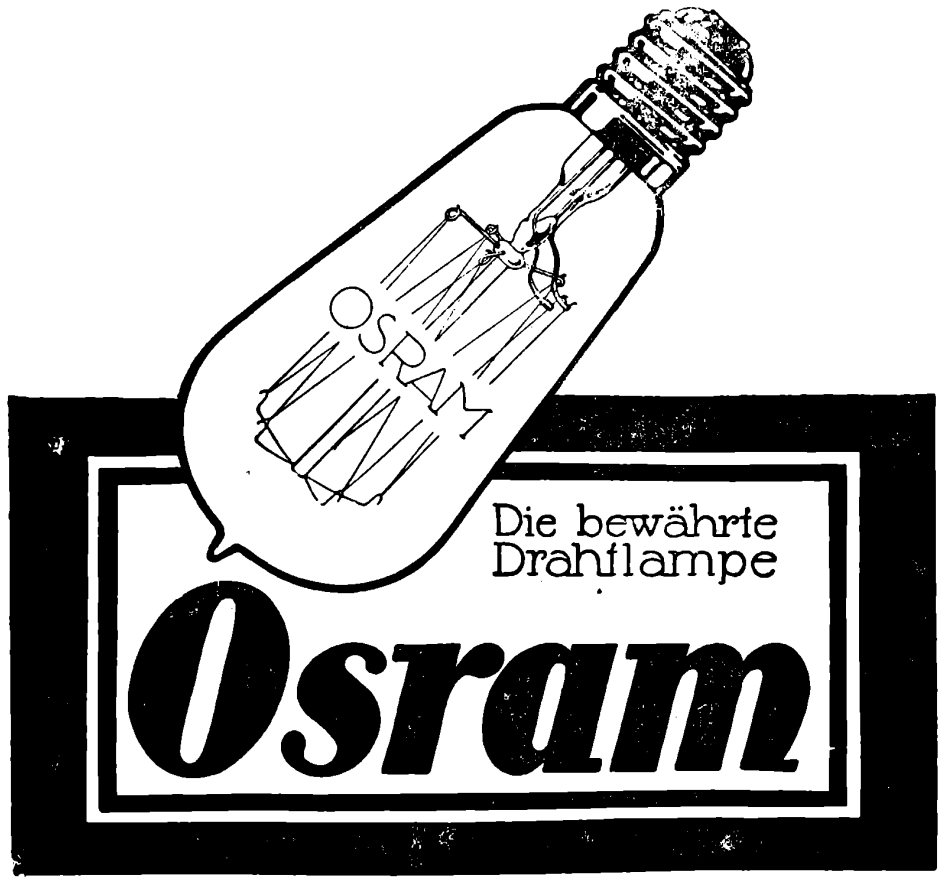
Albert hatte 1914 etwa siebentausend Einwohner, war also fast doppelt so groß wie Péronne, von dem es, als dem Hauptorte des Arrondissements, abhängt. Es enthielt eine Reihe von Fabriken (Spinnereien, metallurgischen Werken), deren hochragende Schornsteine sich schon weit her bemerkbar machten, und eine hübsche moderne Kirche im romanisch-byzantinischen Stil mit einem Thurm von 62 Metern, dem weitaus höchsten der Gegend. Die vergoldete Jungfrau auf seiner Spitze hat sich beim Bombardement ganz auf die Seite gelegt, ohne herabzustürzen. Die Mutter Gottes von Brébières im Inneren der Kirche erfreute sich in Zeiten, in denen Wallfahren goch nützlich war, am achten September großen Zuspruchs.

Albert hieß ursprünglich so wie das Wasser, an dem es sich hinstreckt. Der Günstling der Marie von Medicis, Concino Concini, kaufte das Marquisat d'Ancre nach dem Tode Heinrichs des Vierten. Ancraeus nennt ihn daher Gramond, der lateinisch schreibende Historiker der Zeit Ludwigs des Dreizehnten. Zudem ward der ehrgeizige Höfling Gouverneur der Normandie und französischer Marschall, obwohl er niemals im Kampf gestanden hatte. Als er aber Montag, am vierundzwanzigsten April 1617, auf der Louvrebrücke vom Hauptmann der Garde Vitry und dessen Spießgesellen ermordet und als seine Frau, Leonore Galigaï, als Hexe auf dem Grèveplatz enthauptet und verbrannt worden war, gab Ludwig der Dreizehnte Ancre an den Anstifter des Verbrechens, an Karl d'Albert, Herzog von Luynes und seit 1621 Connétable von Frankreich. Das bewirkte die neue Benennung des Ortes, neben der aber die alte Bezeichnung noch ziemlich lange einherging.

Albert hat das Schicksal der Picardie getheilt und an all den Nöthen, die das Land in so großer Zahl erdulden mußte, mehr oder minder Antheil gehabt. Im Krieg zwischen Heinrich dem Zweiten (1547 bis 1559) und Karl dem Fünften (1519 bis 1556), der vergeblich (1552) Metz belagerte, hatte die Stadt, wie Noyon, Nesle, Roye, Chauny und ungezählte Dörfer, von den Truppen der Schwester Karls des Fünften, der Statthalterin der Niederlande, Marie von Ungarn, entsetzlich zu leiden; und auch im Dreißigjährigen Krieg ward sie überaus hart mitgenommen.

Reinickendorf-West. Hans Flemming.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Maximilian Harden in Berlin. — Verlag der Zukunft in Berlin. — Druck von Paß & Garleb G. m. b. H. in Berlin.


OSRAM
Die bewährte
Drahtlampe
Osram

Einzig in seiner Art
Wagners
Saar-Riesling
Centralverkaufsstelle für Deutschland: Berlin W. 30.

Korporation der Kaufmannschaft von Berlin

Handels-Hochschule Berlin

Das amtliche Verzeichnis der Vorlesungen und Uebungen im Winter-Semester 1916/17 nebst Stundenübersicht ist erschienen und kann zum Preise von 30 Pfg durch den Verlag von GEORG REIMER, BERLIN W. 10, oder vom Sekretariat der Handels-Hochschule (Berlin C. 2, Spandauer Straße 1) bezogen werden.

Erste Immatrikulation: Donnerstag, den 26. Oktober. Beginn der Vorlesungen und Uebungen: Montag, den 30. Oktober.

Der Rektor: Eltzbacher.

Dr. Möller's Sanatorium Dresden-Loschwitz — Diät- et Kuren nach Schroth — herrliche Lage Wirks. heilverf. i. chron. Krankh. Prosp. u. Brosch. frei

Abteilung f. Minderbemittelte: pro Tag 5 Mk.

Sanatorium Bühlau

bei Dresden.

Stets geöffnet. Prospekte frei.

Bank für Handel und Industrie

(Darmstädter Bank)

Berlin — Darmstadt

Breslau Düsseldorf Frankfurt a. M. Halle a. S. Hamburg Hannover Leipzig Mainz Mannheim München Nürnberg Stettin Strassburg i. E. Wiesbaden

Aktien-Kapital und Reserven 192 Millionen Mark

Centrale: Berlin, Schinkelplatz 1-4

30 Depositenkassen und Wechselstuben in Berlin und Vororten

Ausführung aller bankmässigen Geschäfte

Bestellungen
auf die
Einbanddecke
zum 96. Bande der „Zukunft"
(Nr. 40—52. IV. Quartal des XXIV. Jahrgangs),
elegant und dauerhaft in Halbfranz, mit vergoldeter Pressung ꝛc. zum Preise von Mark 1.75 werden von jeder Buchhandlung od. direkt vom Verlag der Zukunft, Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 3a entgegengenommen.

Steuerberatung

In all' Ihren Steuersachen vertritt und berät Sie fachmännisch das Steuerbureau G. m. b. H. Berlin SW. 11, Großbeerenstr. 96 Tel.: Amt Lützow 7365 Prospekt „D" frei.

In allen Fällen
erhält man Auskunft
durch die
Vossische Zeitung
Berlin SW 68, Lindenstraße

CASPER'S Kunst-Salon
[illegible] Fürstenplatz.
Neu ausgestellt
Corinth Hübner Nieuwenkamp
Dill Hoffmann Schenke
Fürst Liebermann und andere

Abiturienten-Examen
Damen werden schnell und gründlich zum Abiturienten-Examen vorbereitet im
Darmstädter Pädagogium

Verlag von Carl Reissner, Dresden

Soeben erscheint:

Thomas Dingstäde

Roman aus der Zeit vor dem Kriege von

Werner von der Schulenburg

Preis geheftet M. 5,—, gebunden M. 6,—

Eine glänzende, ebenso spannende wie künstlerisch wertvolle Gesellschaftschilderung aus den Jahren der Hamburger Wahlrechtskämpfe 1905/6. Sozialismus, Kapitalismus, Judentum, Künstler und Gelehrte im Kampf um eine große Idee: das ist der Inhalt dieses vor dem Kriege beendigten, wahrhaft prophetischen Buches. Jeder, der sich für die Vorgeschichte des Krieges interessiert, muß dieses packende, künstlerische »Weißbuch« gelesen haben.

SANATORIEN bietet der Anzeigenteil der **ZUKUNFT** Gelegenheit zu wirksamer **Propaganda.**

Kadewe BÜCHER-Angebot

Versand-Abteilung

Restauflagen. Antiquar. Werke

A. Schreiber, Mutterschaft. Ein Sammelwerk f. die Probleme des Weibes als Mutter. Einleit. v. L. Braun. 371 Abbild. Gbd. Ladenpreis 25.00 jetzt **12.50**

A. Schreiber, Das Buch vom Kinde. Sammelwerk für die wichtigsten Fragen der Kindheit 887 Seit. Illustr Gebunden Ladenpreis 18.00 . . . . . jetzt **6.80**

Judentaufen. Von W. Sombart, F. Naumann u. a. Geheftet. Ladenpreis 2.00 . . . . . jetzt **95** Pf.

M. Reymond, Illustrierte Entwicklungsgeschichte der Natur. Mit ca. 500 Abbildung. Sternkarte, Landkarte usw. 726 S. Gebunden. Ladenpreis 3.50 jetzt **1.95**

J. Riem, Illustrierte Himmelskunde. Eine popul. Astronomie. Reich illustr. 475 Seit. Gbd. Ladenpr. 3.50 jetzt **1.95**

Aus Goethes Prosa. Kleine Dichtungen und Aufsätze. Ausgew. v. Prof. Kinzel. Mit Abbildungen, Beilagen u. 1 Titelgrav. 192 Seit. Gbd. Ladenpr. 2. 5 jetzt **1.25**

R. P. Hearne, Der Luftkrieg. Mit vielen Bildern. Plänen und alten Stichen. 255 Seiten. Ladenpreis 6 00 jetzt **1.25**

Th. Fontane, Havelland. Die Landschaft um Spandau-Potsdam-Brandenburg. Illustrirte Ausg. Hrsg. von F. v. Zobeltitz. 462 S. Gbd. Ladenpr. 10 00 jetzt **4.85**

O. J. Bierbaum, Stella u. Antonie. Ein Schausp. Ladenpr. 2.00 jetzt **1.65**

— Sonderbare Geschichten. 2 verschiedene Bände. Gebunden. Ladenpreis 4.00 . . . . . jetzt **1.65**

H. v. Petersdorff, König Friedr. Wilhelm IV Gebunden. — Ladenpreis 5 50 . . . . . jetzt **2.85**

J. Hartmann, Schillers Jugendfreunde Illustriert. Gebunden. Ladenpreis 5.00 . . . . . jetzt **2.85**

Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt Mit Anm. v. A. Leitzmann. Gbd Ladenpr. 8.00 jetzt **2.00**

R. Hessen, Die Prostitution in Deutschl. Geh. Ladenpr. 3.00 jetzt **1.80**

O. E. Hartleben, Logaubüchlein. Geheftet. Ladenpreis 2 50 jetzt **95** Pf.

H. v. Poschinger, Also sprach Bismarck. 3 Bde. Geb Ladenpr. 26.00 jetzt **6.50** Geheftet, Ladenpreis 21.50 . . . . . jetzt **3.90**

Prof. Dr. W. Oels, Der Mensch und das Tierreich. Mit 523 zum Teil farbigen Abbildungen und 36 Tafeln. 470 Seiten. Gebunden Ladenpreis 6.00 jetzt **2.65**

Tolstoi, Graf Leo **Ausgewählte Erzählungen.** 3 Bde. Band 1: Die Kosaken. Familienglück. Band 2/3: Auferstehung. Im Schneesturm. König Assarhaddon. Drei Fragen. Deutsch v. Aug. Scholz. Gebunden. Ladenpreis 3 50 jetzt **1.95**

Die illustrierten Montanusbücher

8 verschiedene Bände, jeder Band geschmackvoll kartoniert

Deutschlands Eroberung der Luft. Die Entwicklung deutschen Flugwesens an Hand von 315 Wirklichkeitsaufnahmen. Dargestellt von Ingenieur V. Hackenberger. Geleitwort von Hellm. Hirth.

Belgien sonst und jetzt. Ueber 200 Bilder a. d. Lande zwischen Maas und Schelde nebst einer Einführung von Tony Kellen.

Bismarck. Des eisernen Kanzlers Leben in annähernd 200 Bildern nebst einer Einführung herausgegeben von V. Stein.

Oesterreich-Ungarn im Weltkrieg. Wirklichkeitsaufnahm zusammengestellt von M. Bauer.

Ladenpreis früher **2.40 M.** jetzt jed. Band **95** Pfennig

Deutschlands Taten zur See. Die deutsche Betätigung zur See von ihren Uranfängen bis zum Weltkrieg. Verfasst und durch 241 Bilder erläutert von Kapitän z. S. a. D. Wittener.

Um Vaterland und Freiheit. Wirklichkeitsaufnahmen aus dem großen Kriege nebst e. Einführung. Herausgegeben von W. Stein. 2 verschiedene Bände.

Deutsche Heerführer in großer Zeit. Ein Buch vom Werden und Wachsen, von Tat und Arbeit unserer Führer in Deutschlands größter Zeit. Gegen 200 Aufnahmen zumeist aus Familienbesitz.

Wir empfehlen unsere jetzt räumlich bedeutend vergrößerte

LEIHBIBLIOTHEK

einer besonderer Beachtung. — Neuerscheinungen in großer Auswahl. Romane. — Wissenschaftliche Werke. Ausländ. Literatur.

Kaufhaus des Westens G.m.b.H.

Berlin W 50 **Tauentzlentraße 21-24**

SAMMLUNG HUGO SCHMEIL, DRESDEN

Versteigerung am 17. Oktober d. Js.

Werke von Böcklin — Corinth — Courbet — Defregger — W. v. Diez
Frölicher — Habermann — Hagemeister — Haider — Hodler — Israels
F. A. v. Kaulbach — A. v. Keller — Kuehl — Leibl — Leipold — Leistikow
Lenbach — M. Liebermann — G. v. Max — Mayr-Graz — Munkacsy
Rousseau — E. Schleich sen. — Schönleber — Schuch — Segantini
Spitzweg — Stadler — F. Stahl — Stuck — H. Thoma — Trübner
Uhde — Walti — E. Zimmermann — Zügel u. a. m.

Leitung: Hugo Helbing, München und Paul Cassirer, Berlin

Vorbesichtigung vom 7.—16. Oktober

Nichtillustrierter Katalog Mk. 1.—. Illustrierter Katalog mit 123 Tafeln Mk. 20.—
Kataloge sowie alle Auskünfte durch die Leitung

GALERIE PAUL CASSIRER, BERLIN W 10

Wildunger Helenenquelle

wird seit Jahrzehnten mit grossem Erfolge zur Haustrinkkur bei Nierengries Gicht, Stein, Eiweiss und anderen Nieren- und Blasenleiden verwandt. Nach den neuesten Forschungen ist sie auch dem Zuckerkranken zur Ersetzung seines täglichen Kalkverlustes an erster Stelle zu empfehlen. — Für angehende Mütter und Kinder in der Entwickelung ist sie für den Knochenaufbau von hoher Bedeutung.

= 1915 = 9306 Badegäste und 1,800,738 Flaschenversand. =

Man verlange neueste Literatur portofrei von den

Fürstl. Wildunger Mineralquellen, Bad Wildungen 4.

Bei **Gicht** nehmt **LITHIONWASSER**

nach Vorschrift des Geheimrats Dr. Jung. — 10 Flaschen Mk. 5,— Nachnahme.

M. Knoll, Magdeburg 1, „Im Raben".

Salzbrunner Oberbrunnen

seit Jahrhunderten

heilbewährt bei Katarrhen, Gicht und Zuckerkrankheit

Versand durch **Gustav Strieboll**, Bad Salzbrunn i. Schl.

Zur gefl. Beachtung!

Diejenigen Abonnenten, welche die „Zukunft" bei der Post abonnirt haben oder durch Postüberweisung erhalten, wollen sich bei Ausbleiben **oder bei verspäteter Lieferung** einer Nummer stets **an den Briefträger oder die zuständige Bestell-Postanstalt wenden.** Erst wenn Nachlieferung und Aufklärung nicht in angemessener Frist erfolgen, schreibe man unter Angabe der bereits unternommenen Schritte an den

Verlag der Zukunft.
Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 3a.

Alleinige Anzeigen-Annahme der Wochenschrift „Die Zukunft" nur durch Max Kirstein Berlin SW. 68, Markgrafenstr. 59. Fernspr. Amt Zentrum Nr. 10809, 10810.

Insertionspreis für die 1 spaltige Nonpareille-Zeile 1,20 Mk., auf Vorzugseiten 1,80 Mk.

Denkt an uns! Sendet

Salem Aleikum

(Hohlmundstück)

Salem Gold Zigaretten

(Goldmundstück)

Willkommenste Liebesgabe! Preis: Nr 3½ 4 5 6 8 10 / 4 5 6 8 10 12 Pf. d. Stück

einschließlich Kriegsaufschlag

20 Stück feldpostmäßig verpackt portofrei!
50 Stück feldpostmäßig verpackt, 10 Pf. Porto!

Orient. Tabak- u. Cigarettenfabr. „Yenidze" Dresden.
Inh. Hugo Zietz, Hoflieferant S. M. d. Königs v. Sachsen

Trustfrei!

Salamander Stiefel

MARKE SALAMANDER

Die deutsche **Weltmarke!**

JOE LOE

Für Inserate verantwortlich: D. Brasch. Druck von Paß & Garleb G. m. b. H. Berlin W. 57.